ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ

ವಿದ್ವಾನ್ ಎಚ್. ಎನ್. ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್, ಎಂ.ಎ.
ಅಸಿಸ್ಟೆಂಟ್ ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಆಫ್ ಫಿಲಾಸಫಿ
ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ

ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ

ವಿದ್ವಾನ್ ಎಚ್. ಎನ್. ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್, ಎಂ.ಎ.
ಅಸಿಸ್ಟೆಂಟ್ ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಆಫ್ ಫಿಲಾಸಫಿ
ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ

ಮೊದಲನೆಯ ಮುದ್ರಣ : ೧೯೪೫

ಗ್ರಂಥಕರ್ತನಿಂದ ಪ್ರಕಟಿತವಾಗಿದೆ.
ಮುದ್ರಣಕಾರರು : ಜಿ. ಎಚ್. ರಾಮರಾವ್, ಬಿ. ಎಸ್‌ಸಿ.,
ಮೈಸೂರು ಪ್ರಿಂಟಿಂಗ್ ಮತ್ತು ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್,
ಮೈಸೂರು ಸಿಟಿ.
೧೯೪೫

ಮುನ್ನುಡಿ

ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತವಾದ ಸರ್ವವಿಷಯವೂ, ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ನಾನು ವಿಚಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲಾಗಿ, ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರವರಿಗೆ ಪರಮ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪರಮಸಮ್ಮತವಾದುದು. ಬಾಲ್ಯಾದಾರಭ್ಯ ಸುಮಾರು ನಲವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಂದಲೂ ಅಂಗಶಾಸ್ತ್ರಸಹಿತವಾಗಿ ಶ್ರೀಮನ್ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನನ್ನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸಂಗಮಾಡಿ, ಈ ಹೊತ್ತಿನವರೆಗೂ ಆ ವೇದಾಂತಾರ್ಥವನ್ನೇ ಮನನಮಾಡಿ, ನಿರಂತರ ಪಾಠಪ್ರವಚನನಿಷ್ಠರಾಗಿರುವ ಚಿ|| ರಾ|| ಎಚ್. ಎನ್. ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್ಯರು ಲೇಖನ ಮಾಡಿರುವ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಶ್ರೇಯೋರ್ಥಿಗಳಾದ ಸರ್ವರಿಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಾದೇಯವಾದುದು.

ಶ್ರೀ ತಾರಣ ಮಾಘ
ಶುದ್ಧ ನವಮಿ.

ಹೊಳವನಹಳ್ಳಿ ಶೇಷಾಚಾರ್ಯ
ಅರಮನೆ ಧರ್ಮಾಧಿಕಾರೀ
ಮೈಸೂರು.

ಮೊದಲನೆಯ ಮುದ್ರಣ : ೧೯೪೫

ಗ್ರಂಥಕರ್ತನಿಂದ ಪ್ರಕಟಿತವಾಗಿದೆ.
ಮುದ್ರಣಕಾರರು : ಜಿ. ಎಚ್. ರಾಮರಾವ್, ಬಿ. ಎಸ್‌ಸಿ.,
ಮೈಸೂರು ಪ್ರಿಂಟಿಂಗ್ ಮತ್ತು ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್,
ಮೈಸೂರು ಸಿಟಿ.
೧೯೪೫

ಮುನ್ನುಡಿ

ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತವಾದ ಸರ್ವವಿಷಯವೂ, ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ನಾನು ವಿಚಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲಾಗಿ, ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರವರಿಗೆ ಪರಮ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪರಮಸಮ್ಮತವಾದುದು. ಬಾಲ್ಯಾದಾರಭ್ಯ ಸುಮಾರು ನಲವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಂದಲೂ ಅಂಗಶಾಸ್ತ್ರಸಹಿತವಾಗಿ ಶ್ರೀಮನ್ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನನ್ನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸಂಗಮಾಡಿ, ಈ ಹೊತ್ತಿನವರೆಗೂ ಆ ವೇದಾಂತಾರ್ಥವನ್ನೇ ಮನನಮಾಡಿ, ನಿರಂತರ ಪಾಠಪ್ರವಚನನಿಷ್ಠರಾಗಿರುವ ಚಿ॥ ರಾ॥ ಎಚ್. ಎನ್. ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್ಯರು ಲೇಖನ ಮಾಡಿರುವ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಶ್ರೇಯೋರ್ಥಿಗಳಾದ ಸರ್ವರಿಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಾದೇಯವಾದುದು.

ಶ್ರೀ ತಾರಣ ಮಾಘ ಶುದ್ಧ ನವಮಿ.	**ಹೊಳವನಹಳ್ಳಿ ಶೇಷಾಚಾರ್ಯ** ಅರಮನೆ ಧರ್ಮಾಧಿಕಾರೀ ಮೈಸೂರು.

ಪೀಠಿಕೆ

ಶ್ರೀಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖ್ಯಪ್ರಮೇಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈಗ ಮಾಧ್ವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವ ವಾದವಿವಾದಗಳು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಎರಡು ಭಾವಗಳಿಗಿರುವ ವಿರೋಧವೇ ಈ ವಾದವಿವಾದಗಳ ಮೂಲ. "ಶ್ರೀ ಹರಿಯು ಸ್ವೇತರವಾದ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ, ಅತಏವ ಗುಣಪೂರ್ಣ. ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸರ್ವವೂ ಅವನಿಂದ ಪರಮಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನ, ಅತಏವ ಪರತಂತ್ರ. ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸರ್ವೋತ್ತಮ; ಪರತಂತ್ರಪ್ರಪಂಚದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಅಪಕೃಷ್ಟ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಸಾಧನ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ, ಅತಏವ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಸಾಧನವಿಲ್ಲ," ಎಂಬುದು ಒಂದು ಭಾವ. ಇದೇ ವಾಸ್ತವವಾದ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದನ್ನು ಸ್ಫುಟತರವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸುವುದೇ ನನ್ನ ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ "ದ್ವೈತತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ" (The Dvaita Philosophy and Its Place in The Vedanta) ಮತ್ತು "ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ" (Madhva's Conception of Svatantra) ಎಂಬ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳ ಒಂದೇ ಧ್ಯೇಯ.

"ಶ್ರೀ ಹರಿಯು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಸತ್ತಾಪ್ರದನಲ್ಲ, ಪೂರ್ಣ ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುಣಪೂರ್ಣನಲ್ಲ. ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಲ್ಲವೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಲ್ಲ; ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪರತಂತ್ರವೆನಿಸಲು ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾಗಲಿ, ಆದರೂ ಅವನ ಸತ್ಯತ್ವವೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಸತ್ಯತ್ವವೂ ಸಮ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾಧನ ವೇದ, ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಸಾಧನವಾಗಲಿ, ಅದು ಅಧಮಾಧಿಕಾರಿಗಳ ಸಾಧನ; ಧ್ಯಾನವೇ ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳ ಸಾಧನ. ಇದೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳೂ ತಪ್ಪು," ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ಭಾವ. ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ: ೧. "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ"–ಇದನ್ನು ಬರೆದವರು ಶ್ರೀಮನ್ಮಹಾರಾಜರವರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಹಾಪಾಠಶಾಲೆಯ ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಪ್ರಧಾನಾಧ್ಯಾಪಕರು ಶ್ರೀ ಮಹಾವಿದ್ವಾನ್ ಡಿ. ವಾಸುದೇವಾಚಾರ್ಯರು. ೨. "ಶ್ರೀ ಮಧ್ವರ ತತ್ತ್ವವಾದ" (Sri Madhva's Tattvavada) - ಇದನ್ನು ಬರೆದವರು ಶ್ರೀ ಎಚ್. ಕೆ. ವೇದವ್ಯಾಸಾ

ಚಾರ್; ಇದಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಲೆಕ್ಚರರ್ ಮಿ॥ ಎಚ್. ಸುಬ್ಬರಾವ್ ಎಂಬುವರ ಪೀಠಿಕೆ, ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪಕಾರರ ಮುನ್ನುಡಿ.

ಆದರೆ ಈ ಎರಡನೆಯ ಭಾವವಿಶೇಷಗಳು ಸರ್ವಥಾ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಅವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. ಈ ಕಾರಣ ಈ ಭಾವಗಳೆಲ್ಲವೂ ದೋಷಗ್ರಸ್ತವೆಂಬುದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ವಿಚಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೋದುವವರಿಗೆ ಈ ಅಂಶವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಆದರೂ ಕೇವಲ ಜನಬಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾನಬಲ, ಇವಕ್ಕೆ ಗೌರವಕೊಡುವುದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿ ಮಧ್ಯಸ್ಥರನೇಕರಿಗೆ ಬರಬಹುದಾದ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸುವುದು ನನಗೆ ಮೊದಲು ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ ನಿಮಿತ್ತ ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದು. ಇದೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ 1943ನೆಯ ಡಿಸೆಂಬರ್‌ನಲ್ಲಿ ಲಾಹೋರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಇಂಡಿಯನ್ ಫಿಲಸಾಫಿಕಲ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಇಂಡಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿಯ ನನ್ನ ಅಧ್ಯಕ್ಷೋಪನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಧಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಆದರೆ ಇದು ಇಂಗ್ಲಿಷು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಕೇವಲ ಕನ್ನಡ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾನಾವಿಧವಾದ ಅಪಪ್ರಚಾರ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಗ್ರಸ್ತರಾದ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪರಿಚಯಮಾಡಿಸಲು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಲೇಖನಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವ್ಯಾಜದಿಂದ ಮಾಧ್ವಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮೂಲ ಟೀಕಾಪ್ರಮಾಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಈ ಗ್ರಂಥವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಉಪಪಾದನೆಯೇ ಮುಖ್ಯಧ್ಯೇಯವಾದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ "ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ" ಎಂದು ಹೆಸರನ್ನಿಟ್ಟಿರುತ್ತೇನೆ.

ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುದ್ಧವಾದ ಭಾವಗಳ ಪರವಾದ ಚಳುವಳಿಗೆ ಈಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಮದರಾಸಿನ ಶ್ರೀ ಆರ್. ನಾಗರಾಜಶರ್ಮ ಎಂಬುವರು ಬರೆದ, "ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರಸತ್ತೆಯುಂಟೆಂಬ ವಾದದ ಆಳ್ವಿಕೆ" (The Reign of Realism in Indian Philosophy) ಎಂಬ ಲೇಖನದ ವಿಷಯವನ್ನು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸುವುದೂ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ತಿಳಿಯಲವಕಾಶವಿದೆ. "ಹಿಂದು" ಮುಂತಾದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಲೇಖಕರು ಪುನಃಪುನಃ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಮಾತ್ರದಿಂದ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾ ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಭಾವನೆಗಳನ್ನೇ ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇವರ ಲೇಖನದ ಭಾವಗಳು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕನುಗುಣವಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುವುದು ಪ್ರಕೃತವಾಯಿತು. ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತೇನೆ.

ಈ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥವು ಖಂಡನಗ್ರಂಥವಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಮೇಯ ಬಿಟ್ಟು ವೈಯಕ್ತಿಕವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಸರ್ವಥಾ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಲೇಖನಗಳು ಉದ್ಘೋಷಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಾಸ್ತವ ಗಹನತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರ ಸಲುವಾಗಿ ಈ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕಾಯಿತು.—ಈಚೆಗೆ ಶ್ರೀ ಆರ್. ಎಸ್. ಪಂಚಮುಖಿ ಅವರು "ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ಣಾಟಕ"ದ ತಾರಣಸಂವತ್ಸರ ದೀಪಾವಳಿ ಸಂಚಿಕೆ 90-96 ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ"ವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿ, ಅದು ನನ್ನ "ದ್ವೈತ ಫಿಲಾಸಫಿ" ಗ್ರಂಥದ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮೇತರ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿರುವುದು ತಪ್ಪೆಂದೂ, ನನ್ನ ಗ್ರಂಥ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕನುಗುಣವೆಂದೂ, ಪ್ರತ್ಯುತ "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ"ವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂದೂ, 'ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪಕಾರರ ಖಂಡನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿನಿರ್ದೇಶವೂ ದೋಷಮಾತ್ರಾನ್ವೇಷಣಬುದ್ಧಿಯೂ ಒಡೆದುಕಾಣುತ್ತದೆ,' ಎಂದೂ ಸ್ವಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸೋಪಪತ್ತಿಕವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸಿರುವರು. ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ"ಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾದ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಮಹದಂತರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಏವಂಚ, ಅಮಾಧ್ವಭಾವವನ್ನೇ "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ" ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿರುವುವೆಂಬುದನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖ್ಯಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಯಥಾಮತಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ.

೨೯೩೯, "ಪರಿಮಳ,"
ಚಾಮುಂಡಿಪುರಂ, ಮೈಸೂರು,
ಶ್ರೀ ತಾರಣಸಂವತ್ಸರ ಮಧ್ವನವಮೀ.
(22-1-1945)

ಎಚ್. ಎ. ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್.

॥ ಓಂ ॥

ನಾಸ್ತಿ ನಾರಾಯಣಸಮಂ ನಭೂತಂ ನಭವಿಷ್ಯತಿ ।
ಏತೇನಸತ್ಯವಾಕ್ಯೇನ ಸರ್ವಾರ್ಥಾನ್ ಸಾಧಯಾಮ್ಯಹಂ ॥

ಮಧ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತ

೧ ನೆಯ ಭಾಗ

ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ

ಅಮಾಧ್ವಭಾವವನ್ನು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಘೋಷಿಸುತ್ತಿರುವ "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ" ದ ವಿಮರ್ಶೆ

ಪೀಠಿಕೆ

'ದ್ವೈತವೇದಾಂತ (Dvaita Philosophy)' ಕ್ಕೆ ಖಂಡನಲೇಖನವೆಂದು ವಿದಿತವಾದ "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ" ಮುಂತಾದುದರ ವಿಮರ್ಶೆ ಆವಶ್ಯಕವೆ ? ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಪದ್ಧತಿಗೆ ಗೌರವಕೊಟ್ಟು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಆವಶ್ಯಕವಲ್ಲವೆಂದೇ ಉತ್ತರ. ಕಾರಣವಿದು—ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೂ ಸರಿಯಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರ (Philosophy) ಮರ್ಯಾದೆ. ನನ್ನ "ದ್ವೈತ ಫಿಲಾಸಫಿ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವಾದರೋ ಈ ಮರ್ಯಾದೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಇದನ್ನು ಖಂಡಿಸುವವರು ಮೊದಲು ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಅನಂತರ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವು ಉಚಿತವಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಬೇಕು. ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೆ ಒಬ್ಬರು ಉಂಟು ಎಂದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಇಲ್ಲವೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಅದು ಉಂಟು ಎನ್ನುವುದರ ಖಂಡನೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರದ ಮರ್ಯಾದೆ. ಇದಕ್ಕೂ "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ" ಕ್ಕೂ ಬಹುದೂರ. ಏವಂಚ ಅದು ಖಂಡನಲೇಖನವೆನಿಸಲು ಅರ್ಹವಲ್ಲ. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವೇ ಇಂತಹ ಲೇಖನಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಆದರೂ ಲೇಖಕರ "ಉಂಟು ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ" ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು, ಅದನ್ನು ಖಂಡನಲೇಖನವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ವ್ಯಾಜದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುತ್ತೇನೆ.

"ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ" ವು ಮೊದಲಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಅದು ಹೇಗೋ ಯಾವುದು ಸರ್ವಥಾ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲವೋ, ಪ್ರತ್ಯುತ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರಾಕೃತವಾಗಿದೆಯೋ, ಅದನ್ನೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಶಪಥಮಾಡು

ತ್ತಿದೆ. ಇದು ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದರ ಮೇಲೆ "ದ್ವೈತ ಪ್ರದೀಪ" ವು "ದ್ವೈತ ಫಿಲಾಸಫಿ" ಯನ್ನು ಖಂಡನಮಾಡುವ ಕ್ರಮವೂ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ, "ದ್ವೈತಫಿಲಾಸಫಿ" ಯು ಹೇಳದಿರುವ ಅಂಶವನ್ನು ಅದರ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸುವುದೂ, ವಾಸ್ತವವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ನಿಮಿತ್ತ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೂ, ದೂಷಣೆಗೆ ಅನುಕೂಲಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ "ದ್ವೈತ ಫಿಲಾಸಫಿ" ಯ ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ತಪ್ಪು ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡುವುದೂ (ಅಸದನುವಾದ, ಅಪಲಾಪ, ತಪ್ಪು ಭಾಷಾಂತರ), ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಅಂಗವಾಗಿವೆ. ಮಾದರಿಗಾಗಿ ಕೆಲವು ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ.

"ದ್ವೈತ ಪ್ರದೀಪ"ದ ಉಪೋದ್ಘಾತ ii ರಲ್ಲಿ "ದ್ವೈತ ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ದೇಶ ವಿದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಚಾರವಿಲ್ಲದಿರುವ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲೋಸುಗ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯನ್ನರಿತವರಿಗೆ ದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆಯೆಂದು ದ್ವೈ. ಫಿ. ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ತಮ್ಮ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ಧಾರೆ........ ಅನೇಕ........ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಬಹು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವುದು........ಇವರಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ವಿಧವಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತಾವೇ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಪ್ರವರ್ತಕರೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯ ಆಶೆಯಿಂದ ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದರೂ ಬರೆದಿರಬಹುದು," ಎಂದಿರುವುದು. ಇದನ್ನು ಬರೆದವರಿಗೆ 'ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ' ಎಂದರೆ 'ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ. ನನ್ನ ದ್ವೈ.ಫಿ. ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ಸೂಚನೆಯಾಗಲಿ ಈ ಬರವಣಿಗೆಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ಪುಟ iii ರಲ್ಲಿ "ಮೂಲ ಭಾಷೆಯಿಂದ ತತ್ವವನ್ನರಿಯದವರಿಗೆ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ತೊಡಗಿ ದೋಷಭೂಯಿಷ್ಠವಾಗುವಂತೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದರೆ........" ಎಂದಿದೆ. ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಮೂಲಭಾಷೆಯಿಂದ ತತ್ವವನ್ನರಿತವರನ್ನೂ ಕುರಿತು ನನ್ನ ಗ್ರಂಥ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅರಿತು ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಫಿಲಾಸಫಿ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪುನಃ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಮೇಯವು ಸುವಿದಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದ ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದೇನೆ. ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಪುಟ 3 ರಲ್ಲಿ "ಕೆಳಗಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ A.V. 2-1-17 ಎಂಬುದಾಗಿ ನಮೂದಿಸಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯವು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ದ್ವಿತೀಯಾಧ್ಯಾಯ ಪ್ರಥಮ ಪಾದದಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲ," ಎಂದಿದೆ. ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ 2-1-17 ಎಂಬ ಗುರ್ತುಳ್ಳ ಪತ್ರ ನೋಡಲಿ. ದೊಡ್ಡ ಅಕ್ಷರದಲ್ಲಿ ನಾನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ಒಂದುವೇಳೆ ಆ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಆ ವಾಕ್ಯವಿಲ್ಲದಿರಲಿ. ಆ ವಾಕ್ಯ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವಕೊಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತರಾದವರು ಹೇಳುವರೆ?

ಈ ಗ್ರಂಥದ 10 ನೇ ಪುಟದ "They all agree that the world has only derived reality. They all agree that the essence of all is Brahman itself, and the world is not apart from Brahman," ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲೀಷು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಹರಿಸಿ ಭಾಷಾಂತರ ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. "ಈ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ. ಔಪಾಧಿಕ ಸತ್ಯತ್ವವುಂಟು. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಾರಭೂತವು. ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ......." ಇತ್ಯಾದಿ. ಇದು ತಪ್ಪು ಭಾಷಾಂತರ ಮತ್ತು 'ಈ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ, ಔಪಾಧಿಕ ಸತ್ಯತ್ವವುಂಟು....ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ,' ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆ. ಇದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆನ್ನಲು ಮೂಲವಿಲ್ಲ.

ದ್ವೈತ ಪರವಾಗಿ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥ: 'ಪ್ರಪಂಚಸತ್ಯತ್ವವು ಪರಾಧೀನ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಸರ್ವಸಾರ. ಬ್ರಹ್ಮವಿನಾ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲ.' ಡಿರೈವ್ಡ್ ರಿಯಾಲಿಟಿ ಎಂದರೆ ಔಪಾಧಿಕ ಸತ್ವ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ; ಅನ್ಯದತ್ತ ಅಥವಾ ಪರಾಧೀನ ಸತ್ಯತ್ವ ಎಂದರ್ಥ. (Derived = obtained from). ಸರ್ವಸತ್ತಾ ಪ್ರದತ್ವಾತ್ತು ಸರ್ವ ತತ್ತ್ವಂಹರಿಃ ಸ್ಮೃತಃ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಈ ಭಾವದ ಮೂಲ. ಪುಟ 8 ರಲ್ಲಿ "The world is not *apart from* Brahman" ಎಂಬ........ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ತತ್ವ. ತದತಿರಿಕ್ತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲ, ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು" ಎಂದಿದೆ. ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಈ ವಾಕ್ಯದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅರ್ಥ: 'ಬ್ರಹ್ಮ ವಿನಾ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲ' ಎಂದು. (Apart from=independent of). ನಋತೆತ್ವತ್ಕ್ರಿಯತೆ ಕಿಂಚನಾರೇ ಮಘರ್ವ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಈ ಭಾವದ ಮೂಲ.

ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಕಾರರು ಪುಟ 18 ರಲ್ಲಿ "The superimposition of a thing requires the reality of the same thing together with the reality of something else." ಎಂಬ ದ್ವೈ. ಫಿ. ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅನುವದಿಸಿದಮೇಲೂ ಅದರ ಅರ್ಥಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲದೆ 'ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವಾಗುವ ವಸ್ತುವು ನಿಯತವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ದ್ವೈ.ಫಿ. ವಾಕ್ಯವಾದರೋ ಅಧಿಷ್ಠಾನಂಚ ಸದೃಶಂ ತಥ್ಯವಸ್ತುದ್ವಯಂವಿನಾ ನಭ್ರಾಂತಿಃ ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಇಂಗ್ಲೀಷು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಮೂಲ ವಾಕ್ಯದ 'ಸದೃಶ' ಎಂಬುದು ದ್ವೈ.ಫಿ. ಯಲ್ಲಿ 'same thing' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವಾಗುವ ವಸ್ತು ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಲು ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರಂಕುಶಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅಮಾಧ್ವಭಾವ "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ" ಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕ ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿಸುತ್ತೇನೆ.

೧

ಬ್ರಹ್ಮನು ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಸತ್ಯ (ಸತ್ಯಸ್ಯಸತ್ಯಂ) ; ಜಗತ್ತು ಅಪಕೃಷ್ಟ ಸತ್ಯ (ತೇನ ಸತ್ಯಮಿದಂ ಜಗತ್)

ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯಸ್ಯಸತ್ಯಂ ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಿರುವನು. ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಸತ್ಯ. ಪ್ರಪಂಚವಾದರೋ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದೇರ್ಪಟ್ಟು ಸತ್ಯವಾಯಿತು. ಇದು ಪರತಂತ್ರ ಸತ್ಯ. ಹೀಗೆ ಸತ್ಯತ್ವತಾರತಮ್ಯವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ದ್ವೈ. ಪ್ರ. 5 ನೆ ಪುಟದಲ್ಲಿ "ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸಮಾನವಾದುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ರಹಸ್ಯವು" ಎಂದಿದೆ. ಇದು ವೇದಾಂತವೇ ಅಲ್ಲ. ಮಧ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಅಲ್ಲ; ತದೇವ ಕೇವಲಂ ಸತ್ಯಂ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಮೇವಸತ್ಯತ್ವಂ, ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಮುಖ್ಯ ಸತ್ಯ, ಇನ್ನೊಂದು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಮವಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮ, ಹರಿ, ವಿಷ್ಣು, ಸರ್ವೋತ್ತಮ, ಅದ್ವಿತೀಯ, ಅದ್ವೈತ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವೈದಿಕನಾಮಗಳ ಅರ್ಥ. ಪ್ರಪಂಚಸತ್ಯತ್ವವು ಪರಾಧೀನ, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ದತ್ತವಾದುದು. ತಸ್ಯಾಪಿ ಸತ್ಯತಾದಾತಾ ಸತ್ಯಸತ್ಯಸ್ಸ ಏಕರಾಟ್ ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶ. ಸರ್ವೇಶನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಸತ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಅತಿಶಯವಿಲ್ಲದವನು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸತ್ಯನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ?

ದ್ವೈ. ಪ್ರ. 5 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ "ಈ ಸತ್ಯತ್ವವು ಅಭಾವರೂಪವಾದುದು. ಅಭಾವದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು "ನಹ್ಯ ಭಾವಸ್ತಾರತಮ್ಯವಾನ್" [ಪ್ರಮೇಯ ದೀಪಿಕಾ, ದ್ವಿತೀಯಾಧ್ಯಾಯ] ಎಂಬ ಟೀಕಾವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ." ಎಂದಿದೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಮತ್ತು ಮಧ್ವಮತವಲ್ಲ. ಮಧ್ವಮತದಂತೆ ಜಗತ್ತು ತಾರತಮ್ಯವುಳ್ಳದು. ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಭಾವ ಮತ್ತು ಅಭಾವ ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಮೇಯಗಳು. ಭಾವಾ ಭಾವೋದ್ವಿಧೇತರತ್ ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶ. ಭೇದವಜ್ಜಗತ್, ಜೀವಾ ಶ್ರೇಷ್ಠಾಹ್ಯಜೀವಾನಾಂ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಭಾವ ಮತ್ತು ಅಭಾವ ಇವು ತಾರತಮ್ಯವುಳ್ಳವು. ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಮೇಲೆ ಉದಾಹೃತ "ಪ್ರಮೇಯ ದೀಪಿಕಾ" ವಾಕ್ಯವು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪರವಾಗಿ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಭಾವದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ, ಅಭಾವವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿರುವುದೂ, ಒಂದು ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಭಾವ ಮತ್ತು

ಅಭಾವ ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದು ದೋಷಾಭಾವೋ ಗುಣ ಇತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಆ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪರಮಪ್ರಮೇಯ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಅಂಗವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ, ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿಯನ್ನು ತರುವುದು. ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣ ಅಭಾವವು ತಾರತಮ್ಯವುಳ್ಳದು ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಮತ್ತು ಅಭಾವದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಭಾವದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ, "ಈ ಸತ್ಯತ್ವವು ಅಭಾವರೂಪವಾದುದು" ಎಂಬ "ದ್ವೈತ ಪ್ರದೀಪ" ದ ಮಾತು ಸ್ವವ್ಯಾಹತವಾಗುವುದು. ಸತ್ಯತ್ವವು ಈ ಸತ್ಯತ್ವವಾಗಲಿ ಆ ಸತ್ಯತ್ವವಾಗಲಿ ಭಾವರೂಪ. ಅದನ್ನು ಅಭಾವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಮಾತು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದು ಸರಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅಭಾವ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಸ್ತು ಅಭಾವವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ, ಜಗತ್ತೂ ಅಭಾವರೂಪ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಅಭಾವರೂಪ ಎಂದು ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಅಭಾವ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರ್ವಶೂನ್ಯವೆಂಬ ಬೌದ್ಧಮತ, ಅದು ಸರ್ವಥಾ ವೇದಾಂತವಲ್ಲ. ಏವಂಚ ನಹ್ಯಭಾವಸ್ತಾರತಮ್ಯವಾನ್ ಎಂಬುದು ಸರ್ವಥಾ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಪರವಾಗಿ ಬಂದ ಮಾತಲ್ಲ. ಅದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಭಾವವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆ. ವಿಷಯ ಪರಿಚಯವುಳ್ಳವರು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಭಾವಾಭಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೀಗಿರುವುದು. 'ಕ್ವಚಿದ್ಭಾವೋಽಪಿ ಅಭಾವಶ್ಚಸನಿವಹಿ' ಯತೋ ಅಭಾವ ಭಾವಯೋ: ಭಾವಾಭಾವ ಧರ್ಮವತ್ವಂ ಸಿದ್ಧಂ, ಸಿದ್ಧಶ್ಚ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಣೋರಭೇದಃ ತೇನಕಾರಣೇನ ಸರ್ವೇಽಭಾವಾಃ ಪದಾರ್ಥಾಃ ಅಭಾವಾಶ್ಚ ಭವಂತಿ ಅಭಾವಾಶ್ಚ ಸರ್ವೇ ಪದಾರ್ಥಾಃ ಭಾವಾಃ ಭವಂತೀತಿ ಉಕ್ತಂ ಉಪಪನ್ನಮಿತ್ಯರ್ಥಃ. ನ್ಯಾ. ಸು. 379. (ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಭಾವ ಧರ್ಮವಿದೆ. ಭಾವಕ್ಕೆ ಅಭಾವ ಧರ್ಮವಿದೆ. ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಭಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಅಭಾವ ರೂಪವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಅಭಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಭಾವರೂಪವೂ ಹೌದು. ಹೀಗೆ ಉಕ್ತವಾದುದು ಯುಕ್ತ.) ಹೀಗೆ ಅಭಾವವೂ ಪ್ರಪಂಚರೂಪವಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಅಭಾವದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಮಧ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದೀತೆ?

ಸತ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನಲು ಸಾಧಕವಾಗಿ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. 5 ನೇ ಪುಟದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ "ಯಾದೃಶಂ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಸತ್ವಂ ತಾದೃಶಂಸ್ಯಾಜ್ಜಗತ್ಯಪಿ" ನ್ಯಾಯಾಮೃತ. ಪ. 95" ಎಂದಿರುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯವು ಸತ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಬಂದ ರೀತಿಯಿದು: "ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ವ ಅಥವಾ ಸತ್ಯತ್ವ ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ

ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಇದೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು," ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವುದು; ಮತ್ತು ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸತ್ವ ಅಥವಾ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಅವು ಸಮಂಜಸವಾದ ಅರ್ಥವಾಗಲಾರವು ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸುವುದು. ಏವಂಚ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವ ಉಂಟೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವಾದದಿಂದ ಏರ್ಪಡುವ ಸ್ಥಿತಿಬಂತು. ಈ ದುಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನ್ಯಾಯಾಮೃತಕಾರರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.—" ನೀವು (ಅದ್ವೈತಿಗಳು) ಸತ್ಯ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥ ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೀರಿ. ಈ ಪ್ರಯತ್ನ ನಿಮಗೆ ಸಾಧುವಲ್ಲ. ನೀವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ವವನ್ನು ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ನೀವು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಸತ್ವ ಎಂಬ ಪದವೇ ಅರ್ಥಹೀನವಾದರೆ ನೀವೇ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ನಿಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸತ್ವವಿದ್ದರೆ ಆ ಸತ್ವ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ವೇನು? ಏನಾದರೂ ಒಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಿ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಿ. 'ಬ್ರಹ್ಮೈವಸತ್' ಎಂದು ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಬ್ರಹ್ಮ ಸತ್ವವುಳ್ಳದಲ್ಲ ಎಂದು ನೀವು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ 'ಸತ್ವ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥ ಹೇಳಿ. ಏವಂಚ ನಿಮ್ಮ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದಕ್ಕಾದರೂ ಸತ್ವ ಎಂದರೆ ಇದು ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥ ಎಂದು ನೀವು ಹೇಳಬೇಕು. ನಾವಾದರೋ ನೀವು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ," ಎಂಬ ಪ್ರತಿಬಂದಿ ಉತ್ತರ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕರೆಯುವ ಉತ್ತರವನ್ನು ಅದ್ವೈತ ಮತದಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯ ಉದಾಹೃತವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಇಷ್ಟೇ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿ ಸಿದ್ಧಾಂತತತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೋಸಹೋಗುವುದು. ಈ ಮೋಸಕ್ಕೆ ಸಿಗದಿರಬೇಕಾದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯ ಬಂದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಕರಣದ ನ್ಯಾಯಾಮೃತ ಪೂರ್ಣವಾಕ್ಯವನ್ನು ಓದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಾಕ್ಯ ಬಂದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸ್ವತಃ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಗ್ರಂಥವನ್ನೇ ವಿಚಾರಪರರು ನೋಡಬೇಕು. ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಪೂರ್ಣ ವಾಕ್ಯವಾದರೋ **ತವಬ್ರಹ್ಮಣಿಯತ್ಸತ್ವಂ ತದೇವೇಹಾಸ್ತುಮಮ, ಉಕ್ತಂಹಿ ಯಾದೃಶಂ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಸತ್ವಂ ತಾದೃಶಂ ಸ್ಯಾಜ್ಜಗತ್ಯಪಿ** ಎಂದು ಇದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ತಿಳಿಯಲಪೇಕ್ಷಿಸುವರು ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ತವಬ್ರಹ್ಮಣಿ' ಎಂದರೆ "ನಿನ್ನ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ" ಎಂದರೆ, "ಅದ್ವೈತಿಯಾದ ನೀನು ಒಪ್ಪುವ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ" ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮರೆಯಬಾರದು.

ಸತ್ಯತ್ವ ಸಾಮ್ಯವೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುವುದಾದರೆ, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಸತ್ಯತ್ವ ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವ ಸಮಾನ ಎಂಬುದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಾದರೆ, ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅವೈದಿಕ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು. ಸತ್ಯ ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣ, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮೇತರ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದಲ್ಲ ಎಂದು **ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ** ಎಂಬ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ **ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ** ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಉಪನಿಷತ್ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಸತ್ಯ ಎರಡು ಎಂಬುದು ಅವೈದಿಕ ಎಂದು ಪುನಃ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ ವಿದ್ದರೂ ಈ ಅವೈದಿಕ ಭಾವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಸರ್ವಥಾ ಇಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಸತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಉಪಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ ಎಂಬ ವಾದವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತು. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಆಚಾರ್ಯರು **ಸದ್ಭಾವಂಯಾಪಯೇದ್ಯಸ್ಮಾತ್ ಸತ್ಯಂತತ್ತೇನಕಥ್ಯತೆ, ಇತಿಸೃಷ್ಟಿರಿಹ ಪ್ರೋಕ್ತಾ ಜಗತ್ಸದ್ಭಾವಯಾಪಕಂ** ಎಂದು "ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ" ದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರ "ನ್ಯಾಯಸುಧಾ" ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಬಲಪಡಿಸಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಟ್ಟು ಅರ್ಥ ಇಷ್ಟು: ಬ್ರಹ್ಮ ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ, ಸ್ವತಂತ್ರ; ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸದ್ಭಾವವುಳ್ಳದು, ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರ ಎಂದು. ಏವಂಚ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಥವಾ ಸತ್ಯ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯ ಏರ್ಪಡಲು ಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಭಾವ. ಮಧ್ವಮತದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವ ಪ್ರಕರಣವೆಲ್ಲಿ ಬಂದರೂ ಆ ಸತ್ಯತ್ವ ಪರತಂತ್ರ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟುದು; ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೋ ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವವನಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ, ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಹಾಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮರೆತು ಮಾತನಾಡುವುದು ಮಾಧ್ವಭಾವವಲ್ಲ; ಅದು ಅವೈದಿಕ ಭಾವ.

ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದರೆ **ಬ್ರಹ್ಮೈವಸತ್ಯಂ** ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಭಾವವೇ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಪುರುಷಾರ್ಥ ಸಾಧನವಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸುಧಾಕಾರರು **ಅಪುರುಷಾರ್ಥತ್ವಾತ್ ನಜಗತ್ಸತ್ಯತಾಯಾಂ ತಾತ್ಪರ್ಯಮಿತಿ ಚೇನ್ನ, ಸತ್ಯಜಗನ್ನಿರ್ಮಾತೃತ್ವಾದಿ ಪಾರಮೇಶ್ವರ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಜ್ಞಾನಸ್ಯೈವ ಪುರುಷಾರ್ಥಹೇತುತ್ವಾತ್** ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವರು. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ವಿನಾಕರಿಸಿ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಕಂಡ ವಾಕ್ಯದಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಗೆಯಾದರೂ ಹೇಗೆ?

ಆಚಾರ್ಯರು ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ **ಅಬ್ರಹ್ಮಸ್ತಂಬಪರ್ಯಂತಂ ಅಸಾರಂಚಾಪ್ಯನಿತ್ಯಕಂ, ವಿಜ್ಞಾಯ ಜಾತವೈರಾಗ್ಯಃ ವಿಷ್ಣುಪಾದೈಕ ಸಂಶ್ರಯಃ,**

ಸಉತ್ತಮೋಽಧಿಕಾರೀಸ್ಯಾತ್ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಯಾದವನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಸಾರ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯ ಎಂಬುದು ಅಧಿಕಾರದ ಅಂಗ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮೇಯವಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಅಸಾರ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಸಮರ್ಥಿತವಾಗುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಮಧ್ವಮತದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಅಸಾರ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಸಾರ. ಉಪನಿಷತ್ತು ರಸೋವೈಸಃ ಎಂದು ಸಾರುವುದು, ಇದೇ ಆಚಾರ್ಯರ ಹರಿಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವಾದದ ತಿರುಳು. ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಸ್ಥಿತಿಯಿರುವಾಗ ಅಸಾರವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಸರ್ವಸಾರ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವ ಸಮವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಒಂದುವೇಳೆ ಸಮವಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇಕೆ? ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೇನುಕಾರಣ? ಜಗದ್ಭಕ್ತಿ ಬಿಟ್ಟು ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿ ಏಕೆ? ಏವಂಚ ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿ ಹೊರತು ಶಾಸ್ತ್ರ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯ ಹೊರತು ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಅಸಾರ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಅಸಾರ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಅತಿಹೀನ, ಎಂದರೆ ಪರತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಜಗತ್ತು ಅಸಾರ ಎಂದೇರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸತ್ಯತ್ವತಾರತಮ್ಯ ತಿಳಿಯದವನು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ ಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

"ಜಗತ್ತು ಅಸಾರ, ಅನಿತ್ಯ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳ ಮಾತು, ನಾವು ಅಧಮಾಧಿಕಾರಿಗಳು. ನಾವೇಕೆ ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು?" ಎನ್ನಬಾರದು. ನಮಗಿಂತ ಉತ್ತಮರು ತಿಳಿದುದೇ ನಮಗೆ ನಿರ್ಣಾಯಕ; ಅವರೇ ನಮಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅಧಮಾಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದು.

ಸತ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಶಾಂಕರಾದ್ವೈತ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಸತ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ, ಅಬಾಧ್ಯ ಎಂದರ್ಥ. ಬ್ರಹ್ಮೇತರವಾದುದೆಲ್ಲ ಸರ್ವಥಾ ಬಾಧ್ಯ ಎಂದರೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಅದ್ವೈತ ಮತ. ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮೇತರ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಒಪ್ಪದಿರಬೇಕಾದರೆ ಸತ್ಯತ್ವ ತಾರತಮ್ಯವೆಲ್ಲಿ ಬಂತು? ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯ, ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಅದ್ವೈತ ಮತವು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇದೆಯಲ್ಲ? ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ರೀತಿ ; ಸರಿಯಾದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದಲೇ ವಿಶದಪಡುವ ಭಾವ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸತ್ಯ

ಎಂಬ ಪದಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಿಥ್ಯಾಭೂತಪದಾರ್ಥಗಳ ಪರವಾಗಿ ಬರುವುವು. ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರಸತ್ಯವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿತವಾಗಿರುವುದು. ಜಗತ್ತಿನ ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯತ್ವವು ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನ, ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ದತ್ತ ಎಂದು ಇದರಲ್ಲಡಗಿದ ಭಾವ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರು ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಧೀನಸತ್ಯತ್ವವೆಂದೂ, ಚಂದ್ರಿಕಾಚಾರ್ಯರು ಅದನ್ನು ಅಪಕೃಷ್ಟಸತ್ಯತ್ವವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ, ಪರಮಾತ್ಮನು ಸತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿರುವರು. ಸತ್ಯಸ್ಯಸತ್ಯಂ ಅಥವಾ ಸತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ, ಎಂದರೆ ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವವನು ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಸತ್ಯತ್ವ ತಾರತಮ್ಯವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಭೂಷಣ. ಅದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವ ವಾದದ ತಿರುಳೇ ಅದ್ವೈತಮತ.

ಆಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾದಾತ್ಮಕತ್ವಾತ್‌ಬಂಧಸ್ಯ ಎಂದು ಬಂಧಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವರು. ಜಗತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರಸತ್ಯ (ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರಸತ್ತಾವುಳ್ಳುದು)ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುವುದು ಆಚಾರ್ಯರ ಭಾವವೆಂದು ಪರಿಮಳಾಚಾರ್ಯರು ಇದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವರು. ಏವಂಚ ಜಗತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮಿಥ್ಯಾ, ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಎಂಬುದೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಇದರಿಂದ ಏರ್ಪಡುವುದು. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಸತ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಂತಹ ವಿಚಾರಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಂಭಾವಿತವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಾಧ್ವಮತದಂತೆ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯೆ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊಂದೀತು? ಆಚಾರ್ಯರು ಸ್ವಾಧೀನಸತ್ತಾ ಉಳ್ಳವನು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮಾಧೀನವಾದ ಸತ್ತಾವುಳ್ಳುದು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪರಾಧೀನವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತಾ ಅಥವಾ ಸತ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವಗಳ ವಿಭಾಗ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರೋ ಭಗವಾನ್ವಿಷ್ಣುಃ ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ಮುಖ್ಯೋಪದೇಶವು ಹೇಗೆ ಸಾಧುವಾಗುವುದು? ಎಂದ ಮೇಲೆ ಸತ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಒಂದು ವೇದಾಂತ, ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ, ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂಬುದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿಟ್ಟು ತಮ್ಮ ವಾದಕ್ಕೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಸ್ಥಿತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಆಚಾರ್ಯರು ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಪರತಂತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯ ಪೂರ್ಣವಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನಧಿಕರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿ ಅದರ

ಆಧಾರದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ, ಸರ್ವಕಾರಣತ್ವ, ಸರ್ವ ಬಿಂಬತ್ವ, ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವ, ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವ ಅಥವಾ ಅದ್ವೈತತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದರು. ನಹಿ ಪರಾಧೀನೇನವಿತ್ತೇನವಿತ್ತವಾನಿತಿಭಣ್ಯತೆ (ಪರಾಧೀನವಾದ ಹಣವನ್ನುಳ್ಳವನು ಹಣವಂತನಲ್ಲ) ಎಂಬ ಅನುಭವಸರಣಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ, ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನವಾದ ಸತ್ತಾ ಅಥವಾ ಸತ್ಯತ್ವವುಳ್ಳ ಜಗತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥ್ಯೇನ ನಾಸ್ತ್ಯೇವ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಅದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮ ಒಬ್ಬನೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ ಭಾವ ಎಂಬುದನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಾರಿದರು. ಸ್ವತಂತ್ರಂಪರಮಾರ್ಥಾಖ್ಯಂ ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯೈಕಾ ಹರೇರ್ಮತಿಃ ಪಾರಮಾರ್ಥ್ಯೇನ ನಾಸ್ತ್ಯೇವ ತದನ್ಯತ್ ತದ್ವಶಂಯತಃ. ಭಾಗ. ತಾ. ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲ. ಚಂದ್ರಿಕಾಚಾರ್ಯ ಪ್ರಭೃತಿಗಳು ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಸದಾ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಿದ್ಧಾಂತತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಯಸ್ಮಾತ್ಪರಮಾತ್ಮೈವ ತತ್ತ್ವಂ ತಸ್ಮಾತ್ ತಮೇವಪಶ್ಯಂತಿಮುನಯಃ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಆಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಡಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮಪಾರಮ್ಯವೇ ಧ್ಯೇಯ.

ಹೀಗೆ ಪಾರಮಾರ್ಥ್ಯೇನ ನಾಸ್ತ್ಯೇವ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮಸತ್ಯತ್ವದ ಸಮ ಎಂದು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೂ ಮಾಧ್ವನಾದವನು ತಿಳಿಯಬಹುದೆ? ಒಂದು ವೇಳೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮ ಜಗತ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಮವಾದರೆ, ಅದು ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದರೆ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಭಾವಗಳಿಗವಕಾಶವಿರುತ್ತಿತ್ತೇ?

ಆಚಾರ್ಯರು ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಭಾವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವರು ಎಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಪರಸ್ಪರ ಸಂಗತವಾದ ಭಾವಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ತಿಳಿದರೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಭಾವಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿದ್ದರೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿಯುಂಟಾಗಿ ಅವರ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಕ್ಕೆ ಲೋಪ ಬರುವುದು.

ಭಿನ್ನಾಧಿಕಾರಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಭಿನ್ನ ವಿಷಯಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಪರಮ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಅವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗಬಹುದಾದರೂ ವಿರುದ್ಧ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೇ ಲೋಪತಂದಂತಾಗುವುದು.

ಸತ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಎರಡು ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ ಎಂಬುದೂ ಒಂದು ಕಲ್ಪವಾಗಿ ತೋರಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ವಿರುದ್ಧಭಾವಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಜೀವನು ಭಗವಂತನಿಗೆ ಕಿಂಚಿತ್ ಸದೃಶ ಎಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವ್ಯವಹಾರವು ಅವರಿಬ್ಬರ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸಮವೆನ್ನಲು ಸಾಧಕ

ವೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದವರ ಭಾವ. ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಕಿಂಚಿತ್ ಸದೃಶ ಎನ್ನುವುದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಾತೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ಸತ್ಯತ್ವಸಾಮ್ಯ ಮಾತ್ರ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಧುವಲ್ಲ. "ಕಿಂಚಿತ್ ಸದೃಶ" ಎಂದರೆ ಅರ್ಥವೇನು ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಅದು ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು, ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತ್ಯಾದಿ ಸಕಲ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ದೋಷಗಳೂ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುವು. ಪೂರ್ಣಸಾದೃಶ್ಯವಿಲ್ಲ, ಕಿಂಚಿತ್ ಸಾದೃಶ್ಯ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರಭಾವವನ್ನು ಅರಿಯದ ಮಾತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಿಂಚಿತ್ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಾದೃಶ್ಯವಿದೆ ಎಂದರೆ ಅಷ್ಟೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪರಾಪರ ತತ್ತ್ವಗಳ ಅವಿವೇಕ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಅಷ್ಟು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹರಿಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವಾದವು ದೋಷಗ್ರಸ್ತವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ 'ಕಿಂಚಿತ್ ಸದೃಶ' ಎಂದರೆ ಯಾವ ಅರ್ಥದಿಂದಲೂ ಸಾಮ್ಯಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು.

ಹಾಗಾದರೆ 'ಕಿಂಚಿತ್ಸದೃಶ' ಎಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅರ್ಥವೇನೆಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕುತ್ತರವಿದು: 'ಕಿಂಚಿತ್ ಸದೃಶ' ಎಂಬುದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದ, ಅದರ ಅರ್ಥ ಆಭಾಸ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂದು; ಇದರ ಅರ್ಥ ಪರತಂತ್ರವೆಂದು; ಇದರ ಅರ್ಥ ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನೆಂದು. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮಂತ್ರಾಲಯ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರು ಪ್ರತಿಬಿಂಬರೂಪವಿಷ್ಣುಟ್ಕಾರ್ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು. ಹೀಗೆ ಸತ್ಯತ್ವತಾರತಮ್ಯವಾದವು ಕೇವಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದುದು. ಹಾಗಾದರೆ ಸತ್ಯತ್ವತಾರತಮ್ಯವು ಜನರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೇಕೆ ಬರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು ಕೇಳಬಹುದು. ಇದರ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಕಾರಣ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುವುದು.

ಇಂತಹ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಪರವಾಗಿ, 'The world is less real than Brahman'—ಪ್ರಪಂಚ ಅಪಕೃಷ್ಟಸತ್ಯ, ಬ್ರಹ್ಮ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ನನ್ನ ದ್ವೈ. ಫಿ. ಗ್ರಂಥದ 10 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದು ಮಧ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಿರುಳು. ಅದು ತಪ್ಪೆನ್ನುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಜ್ಞಾನ. 'Less' ಎಂದರೆ 'of lower rank' ಎಂದರ್ಥ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು **ಅವರ** ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು **ಸತ್ವಾಚ್ಚ ಅವರಸ್ಯ** ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಇದನ್ನಧಿಕರಿಸಿಯೇ ನ್ಯಾಯಾಮೃತಕಾರರು ಪ್ರಾಣಾದಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವು ಅಪಕೃಷ್ಟ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುತ್ತಾರೆ, ಅವರಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವಸಾಮ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಅವರಿಗೆ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿಯನ್ನು ತಂದಂತಾಗುವುದು.

ದ್ವೈ. ಪ್ರ. 8 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ 'less real' ಮತ್ತು 'equally real' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗವಿರುವುದರಿಂದ ದ್ವೈ. ಫಿ. ಗ್ರಂಥ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿಯುಳ್ಳದು ಎಂದು ಬರೆ

ದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'Equally' ಎಂದರೆ 'in just proportion' ಎಂದರ್ಥ. ಮತ್ತು ಒಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕರ್ತೃತಾತ್ಪರ್ಯಾನುಗುಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದು ಆವಶ್ಯಕವಾದುದರಿಂದ 'equally real' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'less real' ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಗ್ರಹಣಮಾಡುವುದು ಭಾಷಾಭಿಜ್ಞತೆಯ ಗುರುತು.

ದ್ವೈ. ಪ್ರ. 6 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ 'ತತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ ತತ್ವವಿವೇಕ ಟೀಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವ ವಿಚಾರವಿಲ್ಲ' ಎಂದಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಮೇವಸತ್ಯತ್ವಂ ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಈ ಮಾತನ್ನಾಡಲಾರರು. ಆಚಾರ್ಯರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದರೂ, ವಿಷ್ಣು ಸತ್ಯ ಎಂದರೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ.

ಪುಟ 7 ರಲ್ಲಿ "ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಉತ್ಕೃಷ್ಟಸತ್ಯ, ಪ್ರಪಂಚವು ಅಪಕೃಷ್ಟಸತ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಪಂಚಗಳಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉತ್ಕರ್ಷಾಪಕರ್ಷಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಪಂಚಗಳ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ತಾರತಮ್ಯ ಉಂಟೆಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕೃತಗ್ರಂಥಕಾರರೂ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ?........ಈ ವಿಧವಾದ ಹೇಳಿಕೆಯು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬುಡಕ್ಕೆ ಕೊಡಲಿಯಿಟ್ಟಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ?" ಎಂದಿದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಿತ ಪ್ರಮೇಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಇದು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ, ದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಸತ್ಯ. ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಸತ್ಯ. ಆದರೂ ಅದ್ವೈತದ "ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಸತ್ಯ" ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯಾದರೋ "ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಸತ್ಯ" ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ಏರ್ಪಡಿಸುವುದು. ಈ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸೂತ್ರಕಾರರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ, ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪರತಂತ್ರ, ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಧೀನ, ಚಂದ್ರಿಕಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಪಕೃಷ್ಟ, ಪರಿಮಳಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಧಾನ, ಅಲ್ಪ. ಏವಂಚ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವತಾರತಮ್ಯವನ್ನೊಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಹರಿಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಏರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ತಮನಾದ ಹರಿಯು ಸತ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ತಮ ಎಂಬುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವಾಗಿರುವುದು.

ದ್ವೈ. ಪ್ರ. 10-11 ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂಬ ಪದವನ್ನಧಿಕರಿಸಿ ಅಸಂಬದ್ಧ ವಿಚಾರಗಳಿವೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಾಗಲಿ, ಉಪನಿಷತ್ತು ಮುಂತಾದ ಪವಿತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ಯತ್ಕಿಂಚಿತ್ ಗೌರವವಿದ್ದರೆ, ಎಂದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥಗಳು ಕೇವಲ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು ಎಂಬ ಅನುಸಂಧಾನವಿದ್ದರೆ, ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಲು ಮನಸ್ಸು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ವೈದಿಕರು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಆಸ್ತಿಕರು, ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, 'ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಪರಮಮಾಂಗಳಿಕ ಶಬ್ದವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವರು,

ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂಬ ಹೆಸರು ಯುಕ್ತತಮವೆಂದು ಶ್ರೀ ವೇದವ್ಯಾಸರ ಮಹಾಭಾರತ ಅರಣ್ಯಪರ್ವ ಅಷ್ಟಾವಕ್ರೋಪಾಖ್ಯಾನ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತಂ ಕಥಯಿತುಮಾಗತೋಽಸ್ಮಿ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತದದ್ವೈತಂ ಪರಂಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು ಈ ಭಾವಗಳನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತ ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತ ಎಂಬ ಪದಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರ ಮನೋಭಾವವೇನೆಂದು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಅವರ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಆಧಾರ. ವಿಭಿನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ದ್ವೈತ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥಗಳು ಇವು:—ಅನ್ಯಥಾಪ್ರತ್ಯಯೋದ್ವೈತಂ ಎಂಬಲ್ಲಿ ದ್ವೈತ ಎಂದರೆ ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ, ಅದ್ವೈತಂ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ತದೇವ ಜ್ಞಾತಮನ್ಯಥಾ ಜೀವೇನ ದ್ವೈತಮುದ್ದಿಷ್ಟಂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಂ ತದೇವಚ ಎಂಬಲ್ಲಿ ದ್ವೈತ ಎಂದರೆ ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾನ, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, ಏಕಂತು ಶುಭಮುದ್ದಿಷ್ಟಂ ಅಶುಭಂ ದ್ವೈತ ಮುಚ್ಯತೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ದ್ವೈತ ಎಂದರೆ ಅಶುಭವೆಂದೂ ಅಸದಿತ್ಯುಚ್ಯತೆ ದ್ವೈತಂ ಎಂಬಲ್ಲಿ ದ್ವೈತ ಎಂದರೆ ಅಸತ್ತೆಂದೂ, ಮಾಯಾಮಾತ್ರಮಿದಂ ದ್ವೈತಂ ಎಂಬಲ್ಲಿ ದ್ವೈತ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭೇದವಜ್ಜಗತ್ ಎಂದು ಅರ್ಥವೆಂದೂ, ದ್ವೈತ ಎಂದರೆ ಭೇದವೆಂದೂ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅದ್ವೈತ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥಗಳು ಇವು:—ಅದ್ವೈತಸ್ತೇನಚೋದ್ದಿಷ್ಟಃ ತುರೀಯಃ ಪುರುಷೋತ್ತಮಃ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ ಎಂದರೆ ಬಂಧನಾಶಕಪರಮಾತ್ಮನೆಂದೂ, ತದದ್ವೈತಂ ಪರಂಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ ಎಂದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ಏಕಂತು ಶುಭಮುದ್ದಿಷ್ಟಂ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಏಕ ಅಥವಾ ಅದ್ವೈತ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಶುಭವೆಂದರ್ಥವೆಂದೂ, ಅದ್ವೈತಃ ಸರ್ವಭಾವಾನಾಂ ಎಂಬಲ್ಲಿ, ಅದ್ವೈತ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆನಿಸುವ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದೂ, ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥತಃ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ, ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದೂ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿರುವರು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರು ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಸರ್ವಜ್ಞರು ದ್ವೈತ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ಅದ್ವೈತ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸಿದ್ದರೆ, ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕವಕಾಶವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ದ್ವೈತವಾದ, ದ್ವೈತಪಕ್ಷ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಮಾಧ್ವಪರವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವ್ಯವಹಾರ ಬರಲು ಕಾರಣವೇನೆಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಪರವಾಗಿ ಅದ್ವೈತ ಎಂದರೆ ಅಭೇದವೆಂದರ್ಥಮಾಡಿ ತತ್ವಮಸಿ ಮುಂತಾದ ಅದ್ವೈತ ಶ್ರುತಿ ಅಥವಾ ಅದ್ವೈತವಾದವಿದೆ ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದಾಗ ಪ್ರತಿಬಂದ್ಯುತ್ತರವಾಗಿ ದ್ವೈತ ಶ್ರುತಿಯಿದೆ ಮತ್ತು ದ್ವೈತ ವಾದವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗ ಒದ

ಗಿತು. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಮಾಯಾವಾದವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ, ನಾವು ದ್ವೈತವೇದಾಂತವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ, ಬ್ರಹ್ಮವಾದ, ವಿಷ್ಣುಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮಾಯಾವಾದದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ ಅಥವಾ ಅಭೇದವಾದವೂ, ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮವಾದದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತ ಅಥವಾ ಭೇದವಾದವೂ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಅದು ಆಯಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಂತೆ ವೈದಿಕವಾದ ಅದ್ವೈತ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷಮಾಡುವುದು ವೇದವನ್ನು ದ್ವೇಷಮಾಡಿದಂತಾಗುವುದು ಎಂಬದನ್ನು ವೈದಿಕರೆಲ್ಲರೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ದ್ವೈತವೇದಾಂತವೆಂಬ ಹೆಸರು ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಮತದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನೋಡಿದರೂ, ವಿವಾಹ ಮುಂತಾದ ಉತ್ಸವಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುಪೂಜಾ ಪ್ರಕರಣ ನೋಡಿದರೂ, ಶ್ರೀಮದ್ವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನಾಚಾರ್ಯರಾದ ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನಾಚಾರ್ಯರಾದ ಎಂದು ಗುರುಗಳ ಪರವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ಎಂಬ ಪದವು ಅನೂಚಾನವಾದ ಜನಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡಿಲ್ಲವೆಂದರ್ಥವಾಗುವುದು. ರಾಘವೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಸರ್ವಜ್ಞರನ್ನು ಕುರಿತು '**ಅನಾದಿತಃ ಸತ್ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪರಂಪರಾಪ್ರಾಪ್ತ ಶ್ರೀಮದ್ವೈಷ್ಣವಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕಾನಾಂ**' ಎಂದು "ಪ್ರಾತಃಸಂಕಲ್ಪಗದ್ಯ" ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ದ್ವೈತವೇದಾಂತವೆಂದು ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲವೆನ್ನಲು ಸಾಧಕವಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಶ್ರೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ವೈಷ್ಣವಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹೆಸರು ಎಂದು ಉದ್ಘೋಷಿಸುವರು. ದ್ವೈತ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟು ಅನಾದಿಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯಕ್ಕೆ ಕುಂದಕ ತರಬಾರದೆಂಬುದು ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದ ಉದ್ದೇಶ. ದ್ವೈತ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಬೇಕೆಂದು ನಾನು ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ನನ್ನ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರು ಮತ್ತು 240 ನೇ ಪುಟದ ವಿಷಯಗಳು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು.

ಪುಟ 12 ರಲ್ಲಿ "ಪೀಠಿಕಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂಬುದೇ ಉಚಿತ ನಾಮಧೇಯವು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು...." ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ಇದು ಅಸದನುವಾದ. ಈ ಅರ್ಥಕೊಡುವ ವಾಕ್ಯ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದ ವಾಕ್ಯವು ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ದ್ವೈತವೇದಾಂತವಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆನಿಸಲೂ ಅರ್ಹವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳದು.

ದ್ವೈ. ಪ್ರ. 14 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ "ಪಂಚಭೇದ, ಪ್ರಪಂಚ ಸತ್ಯತ್ವ, ತಾರತಮ್ಯ, ವಿಷ್ಣುಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ ಮುಂತಾದವುಗಳು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳು," ಎಂದಿದೆ. ಈ ಮಾತು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕನುಗುಣವಲ್ಲ. ದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವ ಒಂದು. ಅದೇ ವಿಷ್ಣುಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ. ಈ ಒಂದೇ ಆದ ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವಗಳೆಂದು ಹೇಳಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಅನೇಕ ದೋಷಗಳಿಗವಕಾಶ ಕೊಡುವುದೆಂದು ಪರಮಾರ್ಥಂತ್ವೇಕಮೇವ ; ಸ್ವತಂತ್ರಂ ಪರಮಾರ್ಥಾಖ್ಯಂ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಆಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ನನ್ನ ಗ್ರಂಥ 240 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ "To imply the truth of these considerations there is propriety in calling this system Dvaita Vedanta. This compound term stands for the following ideas" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿರುವವರೂ "This compound term" ಎಂಬ ಎರಡನೆ ವಾಕ್ಯದ ಮೊದಲು ಪದವು ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯದ ಕೊನೆಯ ಪದ Dvaita Vedanta ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೋಧಕವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಆದರೆ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಕಾರರು 13 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ "ಇದರಿಂದ ಮೇಲಿನ (compound term) ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತ ಶಬ್ದವೆಂಬರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ" ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಿರ್ಣಯವು ಭಾಷೆಯ ಮರ್ಯಾದೆಗನುಗುಣವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದ 240 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವೆಂದು ಕರೆಯುವುದೇ ಸಾಧು ಎಂದು ನಾನು ಸಾಧಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಆದರೆ ದ್ವೈತ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು Dualism (ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಎರಡು ತತ್ತ್ವಗಳ ಅಂಗೀಕಾರ) ಎಂಬುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು ಪ್ರಕೃತವಾಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ವಾಕ್ಯವನ್ನೂ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಉದಹರಿಸಿ ಅದರ ಬಲದಿಂದ ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟಪದದ ಸಾಧುವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮರ್ಯಾದೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಕಾರರು ಗಮನಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ 13 ನೇ ಪುಟದ ಬರವಣಿಗೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳು ಅನಾದಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯುಳ್ಳವು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಕ್ಕೂ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಅನೇಕರಿಂದ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವುವು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರಕ್ಕೇ ಆ ಪದಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಬಾರದೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಒಬ್ಬರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ತಮಗೆ ಯುಕ್ತ

ವೆಂದು ತೋರಿದ ಪದವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ನಾನು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥವಿದು ಎಂದ ಮೇಲೆ ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆ ಪದವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವರ ಲೇಖನದ ಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಲೋಕಮರ್ಯಾದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖಕರೂ ಈ ಲೋಕಮರ್ಯಾದೆಗೆ ಗೌರವ ಕೊಡಬಹುದಾಗಿದ್ದಿತು. ಪ್ರಕೃತ ದ್ವೈ. ಫಿ. ಗ್ರಂಥದ 10 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂಬುದು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಅತಿಸ್ಪಷ್ಟ. ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇನೆ: " ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಮೂಲ, ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ, ಸರ್ವರಸ. ಬ್ರಹ್ಮ ವಿನಾ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರ್ವಬಿಂಬ, ಪ್ರಪಂಚವು ಸರ್ವಥಾ ಬ್ರಹ್ಮಾಧೀನ, ಅತ ಏವ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪರಮಾರ್ಥ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು '' ಎಂದು. ಇದನ್ನಾದರೂ ಹೇಳಲು ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂಬುದು ದ್ವೈ. ಫಿ. ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು.

ಲೇಖಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಗಮನಿಸದೆ ಏನಾದರೂ ನಿಮಿತ್ತ ತೋರಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಶಬ್ದದೋಷ ಹೇಳುವ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಕಾರರು ಈ ದೋಷಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಪಾತ್ರರೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದ್ದಿತು. ಅವರ ಲೇಖನಕ್ಕೆ " ತತ್ವಪ್ರದೀಪ ಮತ್ತು ತತ್ವಶಿಕ್ಷೆ'' ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟಿರುವರಷ್ಟೆ. ತತ್ವಪ್ರದೀಪ ಎಂಬಲ್ಲಿ, ಪ್ರದೀಪ ಎಂದರೆ ಬೆಂಕಿ— " ತತ್ವಪ್ರದೀಪ '' ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಬೆಂಕಿಯಿಟ್ಟಿರುವುದು ಎಂದರ್ಥಮಾಡುವುದು ಅವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವೇ ? ಇದರಂತೆಯೇ " ತತ್ವಶಿಕ್ಷೆ'' ಎಂದರೆ, ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ದಂಡನೆ ಮಾಡುವುದು ಎಂದರ್ಥಮಾಡುವುದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುವರೆ ? ಈ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಅವರು ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಲೇಖನ ಸರಣಿಯೂ ಸಾಧುವಾದೀತು.

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ನಾವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಪ್ರಪಂಚಸತ್ಯತ್ವವು ಪರತಂತ್ರ. ಇವೆರಡೂ ಸರ್ವಥಾ ಸಮವಲ್ಲವೆಂದು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಏರ್ಪಡುವುದು. ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜಗತ್ತು ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಇರುವಿಕೆಯು ಬ್ರಹ್ಮಾಧೀನ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ದತ್ತವಾದುದು. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ ಭಾವ. ಇದೇ ಮಹಿಮೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದ್ವೈತನೆಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣ. ಇದೇ ಮಧ್ವಮತ. ಇಷ್ಟರ್ಥವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂದು ದ್ವೈ. ಫಿ. ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಆ ಗ್ರಂಥದ ಆವಶ್ಯಕತೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಕರೆದಿರುವುದು ಸಾಧುವಾದುದು. ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವತಂತ್ರ, ಪ್ರಧಾನ, ಮುಖ್ಯ ಅಥವಾ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎನ್ನುವ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಗ್ರಹಣ ಸೌಕರ್ಯವಿರುವುದು.

೨.

ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾರಣನು ಎಂಬುವುದೇ ಅವನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ

(ಏಕಸ್ಸರ್ವಾಧಿಕೋಜ್ಞೇಯಃ ಏಕಏವ ಕರೋತಿಯತ್). ಗೀ.ತಾ.

ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂಬುವುದು ಮಾಧ್ವರಿಗೆ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ಜಗದ್ಧಾತ್ರೇ, ಜಗದೇಕಕಾರಣ, ಕಾರಣ ಕಾರಣ ಎಂದು ದಿನಂಪ್ರತಿ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮೇಯ. ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲಾ ನಿಯಮವಾಗಿ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ತಾಪ್ರದ ಎಂದು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಸತ್ತಾಪ್ರದತ್ವವೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನಿಸುವುದು. ಸರ್ವಥಾ ಅನಪೇಕ್ಷಕಾರಣ ಎಂಬುದೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವ. ಅನಪೇಕ್ಷಕಾರಣ ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಸಂಜ್ಞೆ.

" Brahman is the Ground of even the eternal things of the world '' ಎಂಬ ದ್ವೈ. ಫಿ. ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಪುಟ 37 ರಲ್ಲಿ "ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚದ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಸಹ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ " ಎಂಬ ಭಾಷಾಂತರವಿದೆ. ಇದು ತಪ್ಪು; " ground " ಎಂಬುದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕಪದ, ಇದರ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥ " ಮೂಲ " ಅಥವಾ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣವೆಂದು. ಹೇಗೋ ಲೇಖಕರೇ ಈ ಭಾಷಾಂತರ ತಪ್ಪೆಂದು ತಿಳಿದು, ಆದರೂ ತಾವು ಮಾಡಿರುವುದು ನ್ಯಾಯವಾದ ಅರ್ಥ ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಆ ಪುಟದ ಕೆಳಭಾಗದಲ್ಲಿ " ಇವರೇ ground ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ " ಎಂಬ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ಸುಳ್ಳು. ದ್ವೈ. ಫಿ. ಗ್ರಂಥವು ground ಎಂದರೆ " ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ " ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. Ground ಎಂಬುದು ನಿರ್ವಿಕಾರ ಅಥವಾ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣ ಎಂಬರ್ಥ ಕೊಡುವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ವಿಚಾರವು ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಟೀಕಿಸುವವರು ಗ್ರಂಥದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಆದರೂ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬಂತಾದುದರಿಂದ ಕೆಲವಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇನೆ. ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು " ಜಗದುದಯಾದಿ ನಿಮಿತ್ತತ್ವೇನ " ತಿಳಿದರೆ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಎಂದು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು " ground " ಎಂದರೆ ಉಪಾದಾನವಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ವಿಕಾರಿ ಕಾರಣವಲ್ಲ ; ಆ ಪದವು " ನಿಮಿತ್ತ,'' ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಉಪಾದಾನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ

ಸರ್ವಕ್ಕೂ 'ನಿಮಿತ್ತ' ವೆಂದರೆ "ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣ" ಎಂಬುದೇ ಪರ್ಯವಸಾನಾರ್ಥ. ಈ ಭಾವವು ದ್ವೈ. ಫಿ. ಮುಂದಿನ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ನಿಪುಣವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಗ್ರಂಥಸ್ಥಿತಿಯಿರುವಾಗ "ನಿಮಿತ್ತ" ಎಂದರೆ "ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ" ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಲು ಆಧಾರವೇ ಇಲ್ಲ. ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವು ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣವಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಒಂದು ಘಟವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಕುಂಬಾರ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ; ಪರಮಾತ್ಮ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣ. ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನಾದ ಕುಂಬಾರನೂ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ ಮಣ್ಣಿನಂತೆ ಪರತಂತ್ರ, ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣದಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟಕಾರ್ಯ. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಆಚಾರ್ಯರು ಸಾಧನಾನಾಂ ಸಾಧನತ್ವಂ ಯದಾತ್ಮಾಧೀನಮಿಷ್ಯತೆ, ತದಾಸಾಧನಸಂಪತ್ತಿಃ ಐಶ್ವರ್ಯದ್ಯೋತಿಕಾಭವೇತ್ ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವರು. ಇದರ ಅರ್ಥ—"ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣನೆಂದರೆ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಬೇಕೋ, ಆ ಕಾರ್ಯದ ಉಪಾದಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೆಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಆ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ, ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣ ಪರಮಾತ್ಮ. ಇದೇ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯ, ಎಂದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ."—ದ್ವೈ. ಫಿ. ಯ Ground ಎಂಬ ಪದವು ಈ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಭಾವಗಳೆಲ್ಲ ನನ್ನ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸುವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಪುಟ 37 ರಲ್ಲಿ "ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚಕಾರಣನೆಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಅನಿತ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆಯೇ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳಿ ತಮ್ಮ ವಾದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತೋರಿಸಿ ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸದೆ "Nitya of the Nitya" ಎಂಬ ಭಾಗದಿಂದ ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸೂಚಿತವಾದ ವಾಕ್ಯವು ಕಾಠಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ 'ನಿತ್ಯೋ ನಿತ್ಯಾನಾಂ....' ಎಂಬುದು....ಈ ವಾಕ್ಯವು....ಪರಮಾತ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರು ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಕಾರಣನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂಗತವು"—ಎಂದಿದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಡಗಿರುವ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ ಮತ್ತು ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ ಬಂದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ, ದೂಷಣ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟರಾಯಿತು ಎಂಬ ಧೋರಣೆ ಮೊದಲು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುವು. "ನಿತ್ಯೋ ನಿತ್ಯಾನಾಂ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರೇ ಒಪ್ಪಿ, 'ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂಗತ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ. ಅಪದ್ಧವನ್ನು ಹೇಳಿದಮೇಲೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಅಸಂಗತ ಎಂದರೆ ತೃಪ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ "ಅತ್ಯಂತ" ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣ ಕೊಟ್ಟು ದೂಷಣೆ ಸಾಧು ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಆದರ ಬೇರೆ.

ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಈ ಲೇಖನದ ಮೂಲವೆನ್ನಬಹುದು. "ನಿತ್ಯೋನಿತ್ಯಾನಾಂ" ಎಂಬ "ಈ ವಾಕ್ಯವು ಇದರ ಪೂರ್ವವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ," ಎಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ದ್ವೈ. ಫಿ. ಗ್ರಂಥವು "Nitya of the Nitya" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಲೇಖಕರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದೆಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣನೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು. ಇದು ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದ ಭಾವ. ಇದೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಇವರೇ ತಾವು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವರೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ನಾಶವುಟೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಥಾ ನಾಶರಹಿತನೆಂದು ಅವನ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಿ, "ಆದುದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರನು" ಎಂದು ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ನನ್ನ ದ್ವೈ. ಫಿ. ಗ್ರಂಥವು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು.

"ಈ ವಾಕ್ಯವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ನಾಶವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಪರಮಾತ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ಒಂದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ. ಇದರ ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇವರು "ಈ ವಾಕ್ಯವು ಇದರ ಪೂರ್ವವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ," ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಮರೆತು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಪ್ರಕೃತ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯಯತಃ ಮತ್ತು ತದನನ್ಯತ್ವಮಾರಂಭಣಶಬ್ದಾದಿಭ್ಯಃ ಎಂಬ ಸೂತ್ರಾದಿಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವತಂತ್ರ' ಎಂದರೆ 'ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣ ಎಂದರ್ಥ' ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯದ ಪರಿಚಯವಾಗುವುದು. ಈ ಪ್ರಮೇಯಪರಿಚಯವಿರುವವರು 'ಈ ವಾಕ್ಯವು........ಪರಮಾತ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಬರೆಯಲು ಹಿಂತೆಗೆಯುವರು.

ನಿತ್ಯೋನಿತ್ಯಾನಾಂ ಎಂಬೀ ರೀತಿಯ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ನಿಯಮೇನ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವು ಎಂಬುದೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ತತ್ತ್ವ. ಆಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯದಿಂದ ಈ ಅಂಶವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಸಂದೇಹವುಳ್ಳವರು ಚಕ್ಷುಷಃ ಚಕ್ಷುಃ ಶ್ರೋತ್ರಸ್ಯ ಶ್ರೋತ್ರಂ ಇತ್ಯಾದಿ ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಯಃ ಪ್ರಾಣಸ್ಯ ಪ್ರಣೇತಾಚ ಚಕ್ಷುರಾದೇಶ್ಚ ಸರ್ವಶಃ ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಮೊದಲು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕು. ಪ್ರಣೇತಾ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಸಮಾನ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿ ತನ್ಮೂಲಕ

ವೇದವು ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣಪರ ಎಂಬುದೇ ಸರ್ವೇವೇದಾಯತ್ಪದಮಾಮನಂತಿ ಎಂಬ ವೈದಿಕಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಅದೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖಕರು ಈ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಗಮನ ಕೊಡದೆ 38 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾ ದ್ವೈ. ಫಿ. ಕಾರನನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ " ಹೀಗೆ ಅಸಂಬದ್ಧವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನುದಾಹರಿಸಿ ಅಪಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿರುವುದು . . ." ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಬರೆದಿರುವುದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಪಪ್ರಚಾರ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ರೀತಿಯಾಗುವುದು.

ಇವರು," ಜೀವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸ್ವರೂಪತಃ ನಾಶವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ದೇಹವಿಯೋಗಾದಿ ರೂಪವಾದ ಅಮುಖ್ಯನಾಶವುಂಟು ; ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಮುಖ್ಯನಾಶ ಮತ್ತು ಅಮುಖ್ಯನಾಶ ಇವೆರಡೂ ಇಲ್ಲ" ಎಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಇವರು ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಭಾವವು ನ್ಯಾಯಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದು. ಮಧ್ವಮತದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಒಬ್ಬ ಜೀವನ ಪರವಾಗಿ ದೇಹನಾಶವೆಂದರೆ ' ದೇಹವಿಶಿಷ್ಟ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪದ ನಾಶ ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಏವಂಚ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪದ ನಾಶ ಎಂಬ ಭಾವವು ದೇಹನಾಶ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಇದನ್ನೊಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸರ್ವಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃತ್ವವು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯಲಕ್ಷಣವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಹಾರಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಮುಖ್ಯಲಕ್ಷಣ. ಜೀವನ ಪರವಾಗಿ ಸಂಹಾರ ಅಥವಾ ಪ್ರಲಯವೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪನಾಶವಲ್ಲ, ದೇಹನಾಶ ಮಾತ್ರ ಎಂದರ್ಥ ಮಾಡಿದರೆ ಇದು ಅಮುಖ್ಯನಾಶವಾಯಿತು. ಏವಂಚ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಂಹಾರಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಅಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಇಂತಹ ಅಮುಖ್ಯಲಕ್ಷಣದಿಂದೇರ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೂ ಅಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಅಮುಖ್ಯ ಎಂದರೆ, ಪರ್ಯವಸಾನ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖಕರ ಪಕ್ಷವು ಅಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದು. ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಲೇಖಕರು ಹೇಳುವ ಮುಖ್ಯನಾಶ ಮತ್ತು ಅಮುಖ್ಯನಾಶ ಎಂಬ ಭಾಗವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಆಚಾರ್ಯರು ವಿಶಿಷ್ಟವೆಂಬುದು ಪದಾರ್ಥಾಂತರವೆಂದೊಪ್ಪಿ, ವಿಶೇಷ್ಯ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿ, ವಿಶೇಷ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ವಿಶಿಷ್ಟವೇ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೊಪ್ಪಿ, ವಿಶೇಷಣನಾಶವೆಂದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟನಾಶ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟನಾಶವೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪನಾಶವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪಾರಿಭಾಷಿಕಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಉದಾತ್ತತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಹೇಳಹೊರಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಪುನಃ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈಗಲೇ ಉಕ್ತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಜೀವನಾಶಪರವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸೋಣ. ಜೀವನು ದೇಹರಹಿತನಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿ

ಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ದೇಹೀ ಎನಿಸುವನು. ಈ ದೇಹೀ ಎಂಬುದು ವಿಶಿಷ್ಟಪದಾರ್ಥ. ಇದರಲ್ಲಿ ದೇಹವತ್ವವು ವಿಶೇಷಣ. ಜೀವ ವಿಶೇಷ್ಯ. ವಿಶೇಷ್ಯವೇ ಜೀವಸ್ವರೂಪ. ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಅಭೇದ. ಆದರೂ ವಿಶೇಷ್ಯ ವಿಶೇಷಣ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ವಿಶೇಷಮಹಿಮೆಯಿಂದ. ಹೀಗೆ ಪದಾರ್ಥಸ್ಥಿತಿಯಿರುವಲ್ಲಿ ದೇಹನಾಶವೆಂದರೆ ದೇಹವತ್ವವೆಂಬ ವಿಶೇಷಣನಾಶ. ವಿಶೇಷಣನಾಶವೆಂದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟನಾಶ. ವಿಶಿಷ್ಟನಾಶವೆಂದರೆ ವಿಶೇಷ್ಯನಾಶ. ವಿಶೇಷ್ಯನಾಶವೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪನಾಶ. ಏವಂಚ, ದೇಹನಾಶವೆಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತರೀತ್ಯಾ ಜೀವಸ್ವರೂಪನಾಶವೆಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಸ್ಥಿತಿ ಇರುವಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯನಾಶ, ಅಮುಖ್ಯನಾಶ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಲು ಹೊರಡುವುದು ವೇದಾಂತಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಪರಮ ವಿರುದ್ಧ. ಆ ವಾದವು ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇದೇ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಮುಂದೆ ಈ ಲೇಖಕರು ಈ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ವಾದ ಮಾಡುವುದೆಲ್ಲ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪರಮವಿರುದ್ಧ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿರುವುದು. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ನನ್ನ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸೋಪಪತ್ತಿಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಅಪೂರ್ವ ವಿಶೇಷೋಪಜನನೇಹಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾಕಾರೋಪಜನೋ ಅವಶ್ಯಂಭಾವೀ ವಿಶಿಷ್ಟಾಕಾರಶ್ಚ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪಾಭಿನ್ನ ಇತಿ ತಸ್ಯೈವಾಸಾವುಪಜನೋ ಭವತಿ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ಈ ಪ್ರಮೇಯವಿಶೇಷಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುತ್ತವೆ.

ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಕಾರರು " ii ನಿತ್ಯಾನಾಂ=ಸ್ವರೂಪತಃ ಅವಿನಾಶಿನಾಂ ಸಕಾಶಾತ್ ನಿತ್ಯೋ=ದೇಹತೋಪಿನಿತ್ಯಃ-ಭಾಷ್ಯ ದೀಪಿಕಾ 2-3-10 " ಎಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಅವರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೂ ಸರ್ವಥಾ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಅವರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದರೆ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ ಬಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಲೋಪಬರುವುದು. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವೇನೆಂಬ ವಿಚಾರ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದರ ಉತ್ತರವಿದು:— ಸ್ವರೂಪತಃ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಅದರ ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲಾ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಅಪ್ರಕೃತ. ಪ್ರಕೃತವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವರೂಪತಃ ಅವಿನಾಶಿನಾಂ ' ಎಂಬ ಪದವು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧ್ವಂಸ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಜೀವಪರವಾಗಿ ನಿಷೇಧಿಸುವುದು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುವ " ಪ್ರಧ್ವಂಸ" ಎಂಬುದು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಎಂಬುದು ಇದರ ಭಾವ. ಈ ರೀತಿ ಪ್ರಧ್ವಂಸವನ್ನು ಜೀವನಿಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಭಿಮತವಾದ ಜೀವನಿತ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವನಿತ್ಯತ್ವವಾದರೋ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ

ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದನೆ ಮಾಡಲು ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವುದು. ಜೀವನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಶೂನ್ಯ ಕಾರಣವೆಂಬ ಶೂನ್ಯವಾದವೇ ರ್ಪಡುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣನೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮವಾದವೇರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನೊಪ್ಪಿ, ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕರ "ಪ್ರಧ್ವಂಸ" ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ, ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣತ್ವಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿ ಯನ್ನು ಕೊಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೇಹನಾಶವೆಂದರೆ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪನಾಶವೆಂದರ್ಥ ಕೊಡಬೇಕಾಯಿತು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ "ಪ್ರಧ್ವಂಸ" ಎಂಬ ಭಾವವು ಕಾರ್ಯ ನಾಶಾನಂತರ ಶೂನ್ಯವುಳಿಯಿತು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನಹೊಂದುವುದು. ಸಿದ್ಧಾಂತದ 'ಸ್ವರೂಪನಾಶ' ಎಂಬ ಭಾವವಾದರೋ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನಹೊಂದುವುದು. ಇದು ಕೇವಲ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ನಾನು ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಕ ನಾಸ್ತಿಕ ದರ್ಶನಗಳ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ತಿಳಿದವರೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಎನ್ನಲು ಇದೇ ಕಾರಣ.

ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನನುಸರಿಸಿ ದೇಹನಾಶವೇ ಅಮುಖ್ಯನಾಶ ವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬಾಧಕವೇನು? ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಈ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು ಅನುಚಿತ ಎಂಬುದೇ ಉತ್ತರ. ಹಾಗೆ ಸೇರಿಸಿದಲ್ಲಿ ಪರಮಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಲಯಕರ್ತೃತ್ವವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಲಕ್ಷಣ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಗೌರವವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವಿರುದ್ಧಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಬೆರಸಿ ಮಾತನಾಡುವುದು ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೂ ಉಪಕಾರ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಆಚಾರ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿ ಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರ, ಅನ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತವು ದುಃಶಾಸ್ತ್ರ; ಇವೆರಡನ್ನೂ ಬೆರಸಿ ಮಾತನಾಡುವುದು ಆಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆನಿರಾಕರಣ.

ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರಾದರೂ ಆಚಾರ್ಯರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ "ನಾಶ" ಎಂಬುದನ್ನು ಅಮುಖ್ಯವೆನ್ನಬಹುದಲ್ಲ ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಹಾಗೆನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಉತ್ತರ. ಇದು ವಿಶಿಷ್ಟಂ ಪದಾರ್ಥಾಂತರಂ ಎಂಬುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಒಂದು ವಿಶೇಷಣ ನಾಶವಾದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪೂರ್ತಿನಾಶ ಎಂಬುದು ಇದರಲ್ಲಡಗಿದ ಭಾವ. ಇದರ ಭಾವ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ "ಪ್ರಧ್ವಂಸ" ಎಂಬುದರ ಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಬಲವತ್ತರ ವಾದುದು. ಏಕೆಂದರೆ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಧ್ವಂಸವಾದ ಮೇಲೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳು ನಿಲ್ಲುವುವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಒಂದು ಘಟವು ನಾಶವಾದ ಮೇಲ್ಕೆಕಪಾಲಾದಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುಗಳು ನಿಲ್ಲುವುವು. ಎಂದರೆ ಘಟನಾಶವಾದ ಮೇಲೆ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ನಿಲ್ಲುವ ಪರಮಾಣು ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. (ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದರೆ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಧೀನ

ಸತ್ತಾವುಳ್ಳದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು). ಎಂದರೆ, ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆಯನ್ನು ನಿರಾಕ ರಿಸಿ ಕಾರ್ಯನಾಶಾನಂತರ ಕಾರಣಪದಾರ್ಥಗಳು ನಿಲ್ಲುವುವೆಂದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಈ ಮತವು ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದು ವುದರಿಂದ, "ಜಗತ್ತು ಸರ್ವಥಾ ಪರತಂತ್ರ" ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ "ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ ಪರಮಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಅನನುಗು ಣವಾಗಿ, "ಸೃಷ್ಟಿ" ಎಂದರೆ ಯಾವುದಿದೆಯೋ ಅದು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಇಚ್ಛಾ ಮಾತ್ರ, ಎಂದರೆ ಇಚ್ಛಾನಿರ್ಮಿತ ಎಂಬ ಉಪನಿಷದ್ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಬಾಧಿತವಾ ಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಮತದ "ಪ್ರಧ್ವಂಸ" ಎಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ; ಈ ಕಾರಣ ಅದು ದುಃಶಾಸ್ತ್ರ. ಮಧ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಕಾರ್ಯನಾಶಾನಂತರ ಯಾವುದು ಉಳಿಯುವುದೋ ಅದು ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಪರತಂತ್ರ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಜೀವನಾಶವಾದರೆ ಪುನಃ ಅದೇ ಜೀವನು ಇನ್ನೊಂದು ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಈಶ್ವರೇಚ್ಛಾ ನಿರ್ಮಿತ. ಈ ಕಾರಣ ಜೀವನು ಪರತಂತ್ರ. ಹೀಗೆ ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವದಾ ಜೀವನಿಗೆ ನಾನಾರೂಪದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಇರುವಿಕೆ, ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಬರುವಿಕೆ, ನಾನಾ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವಿಕೆ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸತ್ತಾಕೊಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಜೀವನನ್ನು ನಿತ್ಯ ಎಂದು ಸಾರುತ್ತಿದೆ. ಇದಕ್ಕಾದರೋ ಈಶ್ವರನ ಅಪಾರ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಸಾರುವುದೇ ಉದ್ದೇಶ. ಇದೇ ಸರ್ವೇವೇದಾ ಯತ್ಪದಮಾಮ ನಂತಿ ಎಂಬುದರ ಭಾವ. ಹೀಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮಪರವಾದುದರಿಂದಲೇ ಮಧ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ವಿಷಯಗಳು ನನ್ನ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿಪುಲವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ.

ಪುಟ 38 ರಲ್ಲಿ "ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಿತ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಕಾರಣನೋ ಅದ ರಂತೆಯೇ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಕಾರಣನೆಂಬುದೂ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು" ಎಂದಿದೆ. ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಅತಿ ದೊಡ್ಡವನು; ಒಬ್ಬ ಅತಿ ಚಿಕ್ಕವನು; ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ತಂದೆಯಾದವನು ಒಂದೇತರಹ ಕಾರಣ ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ರೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದು. ಅದಿರಲಿ. ಹೀಗೆ ಬರೆಯುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಯಾವುದೋ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತಯಾವುದೋ ಅದರ ವಿವೇಕವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣ ಎಂದು ಏರ್ಪಟ್ಟಮೇಲೆ ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟುವೋ, ಅಥವಾ ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾದಮೇಲೆ ಕಾರಣನಾಗಬೇಕಾಗುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ನನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು, ಬೇಡದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು, ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತೋ, ಮೊದಲು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು ಮೊದಲು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿ ಇವಕ್ಕೆ ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾದ ಕಾರಣ

ಯಾರು, ಎಂಬುದು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಅನುಭೂಯಮಾನವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಈ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಯಾವುದು ಎಂಬುದೇ ಯತೋವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೆ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುವ ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಎಂದರೆ 'ಈ ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುಗಳು' ಎಂದರ್ಥ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಈ ಅನಿತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳು' ಎಂದೇಕೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಾರದು ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಇದರ ಉತ್ತರ—ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಎಂಬುದು ಅನಿತ್ಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಾದರೆ ನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರಾರು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಾಕಿ ನಿಲ್ಲುವುದು. ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬೋಣ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೋ ರೀತಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಂಗತವಾಗುವುದು. ಮತ್ತು ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ತಪ್ಪಾಗುವುದು. ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕಾಣದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಘಟವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವಾಗ ದೇಶ, ಕಾಲ, ಮಣ್ಣು, ಚಕ್ರ, ಮುಂತಾದವುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕುಂಬಾರನೂ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ, ಅನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ದೇಶ, ಕಾಲ, ಪ್ರಕೃತಿ, ಕರ್ಮ ಮುಂತಾದುದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಕಾರಣ ಎಂದೇಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದು? ಎಂದು ತೋರಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ದೇಶ, ಕಾಲ ಮುಂತಾದುವು ಕುಂಬಾರನಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅಧೀನವಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆಯೇ ದೇಶ, ಕಾಲ ಮುಂತಾದ ನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಧೀನವಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮೇತರವಾದ ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಧೀನ ಎಂದೊಪ್ಪುವುದು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಧೀನವಲ್ಲದ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳೂ ಕಾರಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಅನಿತ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಾಧೀನವೆನ್ನಲೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು. ಏವಂಚ ಈ ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ ಲೇಖನದ ವಾದಸರಣಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದರೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲತತ್ತ್ವವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವಗಳ ವಿಭಾಗವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗುವುದು.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದೇರ್ಪಟ್ಟ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿವೆ ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ನಮ್ಮ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತು ವಿಭಾಗವೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಇಡೀ ಜಗತ್ತೇ ಕಾರ್ಯ. ವಸ್ತು ನಿತ್ಯವಾಗಲಿ ಅನಿತ್ಯವಾಗಲಿ ಅದು ಕಾರ್ಯವೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ವೈಷಮ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಈ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಾರಣ. ಇದೇ ಮಧ್ವಮತ, ಇದನ್ನೇ ಆಚಾರ್ಯರು ಸತ್ತಾಪ್ರಧಾನ ಪುರುಷಶಕ್ತೀನಾಂ ಚ ಪ್ರತೀತಯಃ। ಪ್ರವೃತ್ತಯಶ್ಚ ತಾಃ ಸರ್ವಾಃ ನಿತ್ಯಂ ನಿತ್ಯಾತ್ಮನಾಯತಃ। ತಥಾ ಅನಿತ್ಯತಯಾ ಅನಿತ್ಯಂ ನಿತ್ಯಶಕ್ತ್ಯಾಸ್ಸಯೇಶ್ವರಃ। ನಿಯಾಮಯತಿನಿತ್ಯಂಚ ನ ಋತೇ ತ್ವದಿತಿಶ್ರುತೇಃ। ಸ್ವಭಾವಜೀವಕರ್ಮಾಣಿ ದ್ರವ್ಯಂ ಕಾಲಶ್ರುತೀ ಕ್ರಿಯಾಃ। ಯತ್ಪ್ರಸಾದಾದಿಮೇಸಂತಿ ನ ಸಂತಿಯದುಪೇಕ್ಷಯಾ। ಇತಿ ಶ್ರುತೇರ್ನಸತ್ತಾದ್ಯಾ ಅಪಿ ನಾರಾಯಣಂ ವಿನಾ। ಎಂಬ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ, "ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಚೇತನದ ಸತ್ತಾ (ಇರುವಿಕೆ), ಶಕ್ತಿ, ಪ್ರಮೇಯತ್ವ, ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಈ ಸರ್ವವೂ ಪರಮನಿತ್ಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ದತ್ತವಾದುವು. ನಿತ್ಯಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಾವು ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅನಿತ್ಯವನ್ನಾಗಿಯೂ ನಿತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿತ್ಯವನ್ನಾಗಿಯೂ ನಿಯಮಿಸುವನು, ಎಂದರೆ ಜನ್ಮ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಕೊಡುವನು. 'ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಇದು. ಸ್ವಭಾವ, ಜೀವ, ಕರ್ಮ, ದ್ರವ್ಯ, ಕಾಲ, ಶ್ರುತಿ, ಕ್ರಿಯೆ, ಇವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಅನುಗ್ರಹ (ಇಚ್ಛಾ) ಇದ್ದರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದಿಲ್ಲದಿರಲು ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಸ್ತು ನಿತ್ಯವಾಗಲಿ ಅನಿತ್ಯವಾಗಲಿ, ನಾರಾಯಣ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಸತ್ತೆಯಿಲ್ಲ," ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಗೂ ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನು ಒಂದೇ ವಿಧವಾದ ಕಾರಣನು ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ; ಇದಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿತ್ಯವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಯಮನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನಲ್ಲ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಒಂದೇ ವಿಧವಾದ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ವಾದಿಸಬಹುದು. ಇದು ಮೊದಲು ಸ್ವವ್ಯಾಹತವಾದ ಭಾಷಣ. ನಿಯಮನಕ್ಕಾದರೂ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸಮಾನಕಾರಣ ಎಂದೊಪ್ಪಿರುವುದೇ ಈ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿಗೆ ಕಾರಣ. ಈ ಲೇಖಕರು 39 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ 'ಸಕಲ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಕಾರಣನೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ಥಿತಿ ನಿಯಮನಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.' ಎಂದು ವಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೂ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಾನು ಬರೆದದ್ದು ಸಾಧು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿತ್ತು.

ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖಕರು ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಿಯಮನವಿರಬಹುದು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿಯಮನ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥವು ಈಗತಾನೇ ನಾನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು

ಅನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸತ್ತಾದಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನಿಯಮನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿ ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣ ಹೊರತು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾದಿಗಳಿಲ್ಲ, ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸತ್ತಾದಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದರೆ ಸತ್ತಾಲಾಭ. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮನಶತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಹೀಗೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ನಿಯಮನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಆಚಾರ್ಯರು ಬೃಹದ್ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವಸತ್ತಾದಾತೃತ್ವಂಯಂತೃತ್ವ ಮಿತಿ ಕಥ್ಯತೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತನಿಯಮುವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಚಂದ್ರಿಕಾ 116 ರಲ್ಲಿ ಯ ಇತ್ಯಾದಿಭಾಷ್ಯೋಕ್ತ ಶ್ರುತಿಭಿಃ ವಿಷ್ಣೋಃಕವಿಷ್ಮಸ್ಯ ಕಾರಣತ್ವಸ್ಯ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪ್ರಕಾಶಕಾರರು, ಯದ್ಯಪಿ ಯಉ ತ್ರಿಧಾತು ಪೃಥಿವೀಮಿತ್ಯತ್ರರಕ್ಷಕತ್ವಂ ಚತುರ್ಭಿಸ್ಸಾಕಮಿತ್ಯತ್ರ ನಿಯಾಮುಕತ್ವಂ ಶ್ರುತಂ, ನತುಕಾರಣತ್ವಂ ತಥಾಪಿ ಜನಕಸ್ಯೈವರಕ್ಷಕತ್ವಾದಿಕಮಿತ್ಯುತ್ಸರ್ಗ ಇತಿ ರಕ್ಷಕತ್ವಾದ್ಯುಕ್ತ್ಯೈವಕಾರಣತ್ವಂಲಬ್ಧಂ—(ಯಉ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ರಕ್ಷಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ; ಚತುರ್ಭಿಃ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ನಿಯಾಮುಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು; ಅವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದು ತೋರ ಬಹುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಜನಕನಿಗೆ ರಕ್ಷಕತ್ವ ಮತ್ತು ನಿಯಾಮುಕತ್ವವಿರುವುದೆಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ನಿಯಮ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ರಕ್ಷಕ, ನಿಯಾಮುಕ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಜನಕ ಅಥವಾ ಕಾರಣ ಎಂದೇ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು,) ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವರು. ಹೀಗೆ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಸೃಷ್ಟಿ ಒಂದೇ. ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯವೆಂಬ ವಿಭಾಗಕ್ಕೇನುಕಾರಣ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದರೆ ಅದಕ್ಕೇನುತ್ತ ರವೋ ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವಾಂತರಭೇದವೆನಿಸುವುದು. ಸತ್ತಾದಾನರೂಪವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಮಾತ್ರ ಎರಡುವಿಧ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸತ್ತಾದಾತೃತ್ವರೂಪವಾದ ಕಾರಣತ್ವವೂ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಯಾವರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಿಸಿದರೂ ಅದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ.

ಆಚಾರ್ಯರ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವಸತ್ತಾದಾತೃತ್ವಂ ಎಂಬ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಗಮನ ಕೊಡಬೇಕು. ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತೆಯು 'ಔಪಾಧಿಕ ಸತ್ತೆ' ಎಂದು ಈ ಲೇಖಕರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಸತ್ತೆಗೆ ಪರಮಾತ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಸ್ತು ನಿಯಾಮುಕವಾದರೆ ಆ ಸತ್ತೆ ಔಪಾಧಿಕವೆನಿಸುವುದು. ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತೆಯಾದರೋ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸತ್ತೆ. ಜಡವಾಗಲಿ ಚೇತನವಾಗಲಿ, ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪವೆನಿಸಿತು. ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ದತ್ತವಲ್ಲವೆಂದೇರ್ಪಟ್ಟ ಸ್ವರೂಪವು ಅಸತ್ತೆನಿಸುವುದು. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸತ್ಯವೆನ್ನಲು ಅದು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ದತ್ತವಲ್ಲದ ಸತ್ತೆಯುಳ್ಳದು

ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಸತ್ಯವಾದುದು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತೆಯುಳ್ಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ. ಯಚ್ಚಿಕೇತತನ್ನವೋಘಂ, ಯಾಥಾತಥ್ಯತೋ ಅರ್ಥಾ್ ವ್ಯದಧಾತ್ ಶಾಶ್ವತೀಭ್ಯಃ ಸಮಾಭ್ಯಃ ಮತ್ತು ಮಾಯಾಮಾತ್ರಮಿದಂದ್ವೈತಂ ಎಂಬೀ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟಕಾರಣ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುವು. ಉದಾಹೃತ ಕಡೆಯ ಶ್ರುತಿಗೆ ಆಚಾರ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿದು :—'ದ್ವೈತವೆಂದರೆ ಈ ಇಡೀ ಜಗತ್ತು. ಇದು ಮಾಯಾಮಾತ್ರ. ಮಾಯಾ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಇಚ್ಛೆ. ಈ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟು ರಕ್ಷಿತವಾಗುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಮಾಯಾಮಾತ್ರ'. ಇದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ತತ್ತ್ವವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವಾಗ 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ದತ್ತವಲ್ಲದ ಸತ್ತೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ' ಎಂದು ಎಂದಿಗೂ ತೋರಲಾರದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಹಾಗೆ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ವಸ್ತು ಅಸತ್ತಾಗುವುದು. ಒಟ್ಟನಮೇಲೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ದತ್ತವಾದುದು ಸತ್ಯ; ದತ್ತವಲ್ಲದುದು ಅಸತ್ಯ. ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖಕರು ಸ್ವಪಕ್ಷಸ್ಥಾಪನೆಗೋಸ್ಕರ ಮೊದಲು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ನಿಯಮುವನ್ನು ಪಾಂಡಿತ್ಯಬಲದಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಅನಂತರ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸಕಲಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ವಿಧವಾದ ಕಾರಣನಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದ್ದರೆ ಅವರ ಲೇಖನವು ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ವಿಚಾರಾರ್ಹವಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದೂ ಇದೇ ದೋಷಕ್ಕವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು. ಪರಮಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣನೇ ಪರಮಾತ್ಮನು ಎಂಬುದೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ. ಲೋಕ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಕೃತಿ, ಕಾಲ, ಆಕಾಶ, ಕರ್ಮ ಮುಂತಾದುವೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಲೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ಕಾರ್ಯವೆನಿಸುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಕಾರಣಗಳಿಗೂ ಕಾರಣನೆಂದು ನಿರೂಪಿತನಾಗಿರುವನು. ಇದೇ ಅರ್ಥವೇ ಆಕಾಶಾದಿ ಸಮಸ್ತಂಚ ತಜ್ಜಂತೇನ್ನೈವಲೀಯತೆ—'ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತು ಅವನಿಂದಲೇ (ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಲೇ) ಹುಟ್ಟಿ ಅವನಿಂದಲೇ ಲಯಹೊಂದುವುದು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಕಾರಣ ಕಾರ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಮೂಲನೆಂದು ಸದೇವಸೋಮ್ಯೇದಮ ಗ್ರಆಸೀತ್, ಸನ್ಮೂಲಾಃ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು. ಸ ಇದಂ ಸರ್ವಮಸೃಜತ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೆ....ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ(ಯಾವುದರಿಂದ ಈ ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿತೋ....ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣನೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಅರ್ಥಾತ್ ಸಾಧಿಸುವುದು. ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣನೆಂದರೆ ಅನಪೇಕ್ಷಕಾರಣ, ಅನಪೇಕ್ಷಕರ್ತಾ, ಅನಪೇಕ್ಷಕಾರಯಿತಾ, ಅಸಹಾಯಕರ್ತಾ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥ. ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯಯತಃ, ತದನನ್ಯತ್ವಮಾರಂಭಣ ಶಬ್ದಾದಿಭ್ಯಃ

ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಸೂತ್ರಗಳೂ ಇದೇ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸುವುವು. ಇದಕ್ಕ ನುಗುಣವಾಗಿ ಜಗದೇಕಕಾರಣ ಎಂಬ ಮೂಲವೂ ತರ್ಹಿಸ್ವತಂತ್ರ ಏವಾಸೌ ಅಂಗೀಕರಣೀಯಃ ಸ ಏವಚ ಈಶ್ವರಃ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಟೀಕಾ ವಾಕ್ಯ ಗಳೂ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣ ಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಆದರೆ ಈ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಅವನಿಂದ ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು ಎಂದರೆ "ಅವನಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವ ಉಪಾದಾನ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳು ಯಾವುವು," ಎಂದು ಕೇಳಬಾರದು. ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಸಹಾಯಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಅವನ ಕಾರಣತ್ವವು ಲೋಕವಿಲಕ್ಷಣ. ಇದೇ ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬುದರ ಭಾವ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವನಿಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವ ಕಾರಣವಿದೆ ಎಂದೊಪ್ಪೋಣ. ಏವಂಚ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಿದಹಾಗಾಯಿತು. ಈ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸುವವರು ಯಾರು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೂಡಲೆ ತಲೆದೋರುವುದು. ಪರಸ್ಪರ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಈ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳು ಅಸ್ವತಂತ್ರವಾಗುವುವು. ಅಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದು ಕಾರ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಯಾರು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳದಿರಲು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಲೋಪ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದೇರ್ಪಟ್ಟ ತತ್ತ್ವವು ಪರಮಾತ್ಮನೆನಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದರ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಸಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಏವಂಚ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವು ಸರ್ವಥಾ ಒಂದು, ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬುವುದರಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟುದು; ಅದು ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಸ್ವತಂತ್ರಮಸ್ವತಂತ್ರಂಚ ದ್ವಿವಿಧಂ ತತ್ತ್ವಂ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಂಗ್ರಹವಿರುವುದು.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರತಿವಾಕ್ಯ ಪ್ರತಿಪದದಲ್ಲಿಯೂ ಮೂಲಟೀಕಾಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವಾಗ, ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವರೇನೋ ಎಂಬಷ್ಟು ಲೌಕಿಕಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇರುವ ಮಹಾನುಭಾವರುಗಳಿಗೆ 'ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಭಾವವು ಬಂದದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, "ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಕಾರಣ, ಎಲ್ಲವೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ನಿರ್ಮಿತ," ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ನಿರರ್ಗಳವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವನ್ನು ಜನರಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತುವ ಬದಲು, "ಜೀವಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ, ಅನಾದಿ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ, ಜಗತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅನಾದಿ, ನಿತ್ಯ," ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅಬ್ರಹ್ಮವಾದ, ಅವೈದಿಕವಾದ, ನಾಸ್ತಿಕವಾದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬರಲು ಕಾರಣವಾದರೂ ಏನು?

ಪ್ರಕೃತ "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ" ವು ಈ ವಿಧವಾದ ಸರಣಿಯ ಪರಮಾವಧಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುವಂತಿದೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಗ್ರಂಥವು ಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನು

ಚಾರ್ವಾಕವಾದವೆಂದು ಹೀಯಾಳಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಹಿಂತೆಗೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಪುಟ 42 ರಲ್ಲಿ, "ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಲೇಖಕರು ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಂತೆಯೇ ಆತ್ಮಾದಿನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳಿ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟೆಂಬ ಭಾವನೆಗೆ ಅವಕಾಶಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಶರೀರಾತ್ಮವಾದಿಗಳಾದ ಚಾರ್ವಾಕರಂತೆ ದ್ವೈತವಾದಿಗಳನ್ನು ನಾಸ್ತಿಕವಾದಿಗಳೆಂಬ ಅಪಪ್ರಥೆಗೆ ಈಡುಮಾಡಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ್ರೋಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ವಿವೇಚಕರಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ," ಎಂದಿರುವುದು "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ" ದ ಮಹಾವಾಕ್ಯ. ಈ ವಾಕ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ವೇದಾಂತ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮವಾದವು ಚಾರ್ವಾಕ ಮತ್ತು ನಾಸ್ತಿಕವಾದ ಎಂಬ ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅಪಹಾಸ್ಯಮಾಡುವುದೇ ಬ್ರಹ್ಮೋಪದೇಶವಾಯಿತು. ಪ್ರಕೃತ "ದ್ವೈತವಾದಿ" ಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣವಸ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನು ವಿಶ್ವಪ್ರಸೂತೇಃ ಕಾರಣಂತು ಯತ್ (ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಕಾರಣನು), ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ಜಗದ್ಧಾತ್ರೆ (ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರಣಕಾರಣ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದ ಪ್ರಯುಕ್ತ "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ" ದ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಚಾರ್ವಾಕರಾದರು, ನಾಸ್ತಿಕವಾದಿಗಳಾದರು. ಚಾರ್ವಾಕರೆಂದರೆ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅವೈದಿಕರು. ನಾಸ್ತಿಕರೆಂದರೂ ಅವೈದಿಕರು. ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರಾದರೋ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಉಪದೇಶಮಾಡುವ ಪರಮಾಸ್ತಿಕರು, ಪರಮವೈದಿಕರು, ಬ್ರಹ್ಮೈಕ ಭಾವದವರು. ಇವರು ವೇದವು ಪರಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಪರಮಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತೋರಿಸಿದ ಆಸ್ತಿಕ ಶಿರೋಮಣಿಗಳು. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸ್ವಭಾವ ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ ಚಾರ್ವಾಕವಾದವನ್ನು ಮುರಿದವರು. ಸರ್ವ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣನೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಗಳು. ಇದನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಪಡಿಸುವುದೇ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಗ್ರಂಥದ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶ. ಆಸ್ತಿಕ ನಾಸ್ತಿಕ ಭಾವಗಳ ಭೇದ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ, ಚಾರ್ವಾಕವಾದ, ವೇದಾಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದ, ಸ್ವಭಾವವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿಯದವರಿಗೆ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ಉದಾತ್ತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ನಿಲುಕುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೊಪ್ಪುವರೆ? ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮೇತರವಾದ ಚೇತನಾಚೇತನ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನಿಗೂ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರ. ಜೀವನಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಜೀವನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ಎಂದರ್ಥ. ಇದನ್ನೇ ಆಚಾರ್ಯರು, ಪ್ರಭವಃ ಸರ್ವಭಾವಾನಾಂ ಸತಾಮಿತಿವಿನಿಶ್ಚಯಃ ಎಂದು ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುವರು. ಸರ್ವಭಾವಾನಾಂ=ಚೇತನಾಚೇತನವಸ್ತೂನಾಂ, ಪ್ರಭವಃ=

ಉತ್ಪಾದಕಃ, ಇತಿ ವಿನಿಶ್ಚಯಃ=ವಿನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕಂ ಜ್ಞಾನಂ, ಸತಾಮೇವ=ಬ್ರಹ್ಮಾದಿದೇವಾನಾಮೇವ, ಅಸತಾಂತು ಅನ್ಯಥಾ ಇತಿ ಭಾವಃ ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಹರಿಯು ಚೇತನಾಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದವನು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವು ಯೋಗ್ಯರಾದವರಿಗಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಅಯೋಗ್ಯರಿಗಲ್ಲ, ಎಂದು ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹರಿಯು ಚೇತನಾಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪಾದಕ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯ ಯಾರಿಗಾಗುವುದೋ ಅವರು ಯೋಗ್ಯರು, ಯಾರಿಗಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವರು ಅಯೋಗ್ಯರು ಎಂದರ್ಥ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಜೀವನಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವನು ಎಂದರೆ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವನು ಎಂದರ್ಥ.

ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವರು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ದೋಷಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು :—ಜೀವ ಬೇರೆ ಜೀವಸ್ವರೂಪ ಬೇರೆಯೆ ? ಸ್ವರೂಪಾತಿರಿಕ್ತನಾದ ಜೀವನಿದ್ದಾನೆಯೆ ? ಜೀವನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹೇಗಿದೆ ? ಜೀವನಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಸ್ವರೂಪವಿದ್ದರೆ ಅದು ಜೀವ ಸ್ವರೂಪವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದ ಜೀವಸ್ವರೂಪ ಪರತಂತ್ರವೇ, ಸ್ವತಂತ್ರವೆ? ಪರತಂತ್ರವೆಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಕಾರ್ಯ; ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದ ಸ್ವರೂಪವು ಪರತಂತ್ರವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದು ಪರತಂತ್ರವಲ್ಲದಿರಲು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಬೇಕು. ಹೀಗಾದರೆ ಪ್ರತಿ ಜೀವರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಎಂದರೆ ಮಧ್ವಮತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೊಪ್ಪುತ್ತಾರೆಯೇ ? ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಿ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪಳಾದುದರಿಂದ ಆಕೆ ಸರ್ವದಾ ಸ್ವತಂತ್ರಳೇ ? ಅಲ್ಲದೆ ನಾವು ಜೀವನೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಸ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದ ನಿಮಿತ್ತ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬ ಭಾಗ ಮತ್ತು ಜೀವನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯೋ ಆ ಪರತಂತ್ರ ಭಾಗ, ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ಭಾಗಗಳುಳ್ಳದೆ ? ಮತ್ತು ಮಧ್ವಮತದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತು ಸತ್ಯ ಎಂದಿರುವುದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದ ಜೀವಸ್ವರೂಪವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆ ? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟ ಹೊರತು ಜೀವಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆ.

ಪರತಂತ್ರವೆಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕುತ್ತರ: ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಕಾರ್ಯ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬ ಪದವು ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಪಡಲು ಕಾರಣಲೇಶವೂ ಇಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾದುದು ಪರತಂತ್ರವೆಂಬಲ್ಲಿ **ಅಕರ್ತುಂಕರ್ತುಮನ್ಯಥಾಕರ್ತುಂಚಾಸ್ತೀಶ್ವರಸ್ಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಂಯತ್ । ತೇನ ತತ್ತಂತ್ರ ಅನಾದ್ಯಪಿಚಸಾದಿವತ್** (ಚಂದ್ರಿಕಾ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ. 'ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಕರ್ತುಂ, ಅಕರ್ತುಂ, ಅನ್ಯಥಾ ಕರ್ತುಂ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆ

ಎಂಬುದೇ ಸಾದಿವಸ್ತುವಂತೆ ಅನಾದಿ ವಸ್ತುವೂ ಅವನಿಂದ ಸೃಷ್ಟ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ,' ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ.

ಪರತಂತ್ರವೆಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನವಾದ ಸತ್ತಾವುಳ್ಳದು, ಎಂದು ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಟೀಕಾ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನ ಸತ್ತಾ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾದ ಸತ್ತಾ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಏವಂಚ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾದುದಕ್ಕೆ ಪರತಂತ್ರವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ **ದ್ರವ್ಯಂಕರ್ಮಚ ಕಾಲಶ್ಚ ಸ್ವಭಾವೋ ಜೀವಏವಚ ಯದನುಗ್ರಹತಃ ಸಂತಿ ನಸಂತಿ ಯದುಪೇಕ್ಷಯಾ** ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣೋಪನ್ಯಾಸವು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಪುನಃ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ದ್ರವ್ಯಾದಿ ಸರ್ವಜಗತ್ತೂ ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನವೆಂದು ಏರ್ಪಡುವುದು. ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನವೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಯಾವುದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಧೀನವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದೋ ಅದು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರು, **ಕಿಂಚ ಅತಃ ತದಿಚ್ಛಾಧೀನತ್ವ ಲಿಂಗೇನ ತತ್ಕೃತೋ ಅನುಮೀಯತೆ** ತತ್ವ. ಪ್ರ. 2-3-13. (ಮತ್ತು ಉಕ್ತಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅಧೀನ ಎಂಬ ಲಿಂಗ ಅಥವಾ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಕೃತ ಎಂದರೆ ಸೃಷ್ಟ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಅನುಮಿತವಾಗುತ್ತದೆ) ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಆಚಾರ್ಯರು **ತದಧೀನತ್ವಮೇವ ದರ್ಶಯತಿ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿನಾ** ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾದ ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟಿ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ವಸ್ತುವೇ ಅಧೀನವೆನಿಸುವುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಧೀನ, ಪರತಂತ್ರ ಮುಂತಾದ ಭಾಗಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದು ಜನ್ಮಾಧಿಕರಣದ ಪ್ರಮೇಯಬಲದಿಂದ. ಸ್ವೇತರ ಸಮಸ್ತ ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣತ್ವವು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣ ಎಂಬುದು **ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯಯತಃ** ಎಂಬ ಸೂತ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಮೇಯ. ಕಾರಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬುದು ಈ ಪ್ರಮೇಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಮುಖ್ಯಭಾವ. ಇದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ **ಸ್ವತಂತ್ರಂ ಪರತಂತ್ರಂ ಚ ಪ್ರಮೇಯಂ ದ್ವಿವಿಧಂ ಮತಂ** ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಚಂದ್ರಿಕಾಚಾರ್ಯರು ಚಂದ್ರಿಕಾ 324 ರಲ್ಲಿ **ತತ್ಪ್ರಸಾದಲಬ್ಧತ್ವರೂಪಂ ತದಧೀನತ್ವಂ.... ನ ತು ಯಥೇಷ್ಟ ವಿನಿಯೋಗಾರ್ಹತ್ವರೂಪಂ** (ಅಧೀನತ್ವ ಎಂದರೆ ಅವನ ಇಚ್ಛಾಧಿಂದ ಲಬ್ಧವಾದ ಎಂದರೆ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಸತ್ತಾ ಉಳ್ಳದು ಎಂದರ್ಥ. ಅವನಿಂದ ಏರ್ಪಡದೆ ಅವನ ಯಥೇಷ್ಟ ವಿನಿಯೋಗಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟುದು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ) ಎಂದು

ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವರು. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ಒಂದು ಅರ್ಥ, ಪರತಂತ್ರವೆಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ ಎಂದು ತೋರಲಾರದು. ಹಾಗೆ ತೋರುವುದು ಸರ್ವಥಾ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲ.

ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಸ್ಮಾತ್ ತದ್ವಶತ್ವೈವ ಹಿ ಉತ್ಪತ್ತಿರತ್ರ ಕಥಿತಾ (ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ವಶತೆ) ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ವಶ, ಅಧೀನ, ಪರತಂತ್ರ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದಗಳು. ಈ ವಶತಾ ಎಂಬ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರುಂಟು. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಭಾವವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಪದವು ನಾನಾ ಭ್ರಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನುಂಟುಮಾಡಬಹುದು. 'ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ' ಎಂಬ ಈ ಪದದ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಇಡೀ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪರಮಪ್ರಮೇಯದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಅಯುಕ್ತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಅಪಲಾಪ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು. ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಭಾವಿತವಾದ ಅಯುಕ್ತ ಭಾವನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ದ್ವೈ. ಪ್ರ. 41 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ "...........ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ, ನ್ಯಾಯಸುಧಾ, ತಾತ್ಪರ್ಯಚಂದ್ರಿಕಾ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ—ಉತ್ಪತ್ತಿಯು 'ಅಭೂತ್ವಾಭವನ' ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯರೂಪದಿಂದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪದಾರ್ಥವು. ಇದು ಅನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಗೌಣವಾಗಿ ಅಥವಾ ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಪದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ದೇಹಯೋಗವು ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು. ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾವ್ಯಾ (!) ಪ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧವು. ಸಿಸೃಕ್ಷತ್ವವು ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧವು. ಈ ಪ್ರಕಾರ ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ಅಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಗಳು...." ಎಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ, ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಲೇಖಕರು ಇಲ್ಲಿ ಬರೆದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ತಾವೇ ಬರೆದುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ನ್ಯಾಯಸುಧಾವಾಕ್ಯವನ್ನು ತಮಗೆ ಆಧಾರವೆಂದು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. 42 ನೇ ಪುಟದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಇವರಿಂದ ಉದಾಹೃತವಾದ ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ "ಯತ್ರ ಚ ಸ್ವರೂಪ ನಿತ್ಯತ್ವಂ ಪ್ರಮಿತಂ ತತ್ರೈವ ಉತ್ಪತ್ತಿಶ್ರುತಿಃ ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಪರಾ" ಎಂದಿದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯದ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥ—

ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಪರವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಲ್ಲಾ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿರೂಪವೆಂದು. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಜೀವನಿಗಾಗುವ ದೇಹಯೋಗ ಮತ್ತು ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಿಗೆ ಆಗುವ ಸಿಸೃಕ್ಷತ್ವ ಎಂಬೀರೂಪವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎನಿಸುವುವು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವರು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖಕರು "ಅಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಗಳು ಅನೇಕ ವಿಧ. ದೇಹಯೋಗವು ಒಂದು ವಿಧ. ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧ. ಸಿಸೃಕ್ಷತ್ವವು ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧ," ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರು ವಿವೇಚಿಸಬೇಕು.

ಪ್ರಕೃತ ಉದಾಹೃತವಾದ 41 ನೇ ಪುಟದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿನ ಪ್ರಮೇಯವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬಲುದೂರ. ಅಭೂತ್ವಾಭವನವೆಂಬ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳಾದ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಚಾರ್ಯರಾದರೋ ಈ ರೀತಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ ಎಂದು ತೋರಿಸಿ, ಅಭೂತ್ವಾಭವನವು ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅದು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದುದರ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಘಟವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಇಲ್ಲದೆ ಕಾರಣ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಏರ್ಪಟ್ಟರೆ, ಆ ಘಟದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಅಭೂತ್ವಾಭವನವೆನಿಸುವುದು. ಆದರೆ, ಇಂತಹ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಘಟವು ಉತ್ಪತ್ತಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಮಣ್ಣಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದು. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಘಟವು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬ ನಿಯಮಕ್ಕವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಏವಂಚ, ಘಟವು ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಮೊದಲು ಕಾರ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾದ ಮಣ್ಣಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಕಾರ್ಯವು ಉತ್ಪತ್ತಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಪದಾರ್ಥವು ಅಭೂತ್ವಾಭವನವಲ್ಲ, ಅದು ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿರೂಪವಾದುದು ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. "ಚಂದ್ರಿಕಾ," 379 ಪರಾ
ಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಃ ಉತ್ಪತ್ತಿಃ ಈಶಾದನ್ಯಸ್ಯ ಸರ್ವಸ್ಯಚಾಪಿ ಇತಿ ವಿಯತ್ಪಾದೇ
ವಕ್ಷ್ಯತೇ। ಅತ್ರ ತು ಪ್ರಾಗಸತಃ ಸತ್ತಾ ಸಂಬಂಧರೂಪ ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತಾನಾಮಪಿ
ಸ್ವರೂಪಸತ್ತಾ ಈಶಾಧೀನೇತ್ಯುಕ್ತಂ। ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರ "ಪ್ರಕಾಶ"—ಪ್ರಾ
ಗಸತಃ ಸತ್ತೇತಿ—ನ್ಯಾಯರೀತ್ಯಾ ಏತತ್। ಸಿದ್ಧಾಂತೇತು ಕಾರ್ಯಾತ್ಮನಾ ಅಸತಃ
ಕಾರಣಾತ್ಮನಾ ಸತಃ ಘಟಾದೇಃ ಸತ್ತಾಸಂಬಂಧಃ ಪೃಥ್ವಾಕಾರತಾದ್ಯವಸ್ಥಾವಿಶೇಷಾ
ಪ್ತಿಃ ತದ್ರೂಪ ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತಾನಾಂ ಇತ್ಯರ್ಥಃ॥ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥ: "ಚಂದ್ರಿಕಾ"
—(ವಿಯತ್ಪಾದದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮಾತಿರಿಕ್ತ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾ
ವಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯಾ

ದರೋ ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದೆ ಈಗ ಸತ್ತಾಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದೋಣವೆಂಬ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ ರಹಿತವಾದ (ನಿತ್ಯ) ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪಸತ್ತೆಯು ಎಂದರೆ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬ ಸತ್ತೆಯು ಈಶಾಧೀನ, ಎಂದರೆ ಈಶನಿಂದಲೇ ದತ್ತವಾದುದು, ಎಂದರೆ ಲಬ್ಧವಾದುದು ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟವಾದುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಯಿತು.) ಇದರ "ಪ್ರಕಾಶ"—(ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸತ್ತಾ ಸಂಬಂಧರೂಪವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಅಂಶವು ನ್ಯಾಯಮತದಂತೆ ಹೇಳಿದುದು. ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದೇ ವಾಕ್ಯವನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬಹುದು. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ರಮ ಹೀಗೆ—ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಯಾದರೋ ಮೊದಲು ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಇಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಕಾರಣರೂಪವಾಗಿ ಇರುವ ಘಟ ಮುಂತಾದುದಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾ ಸಂಬಂಧ ಎಂದರೆ ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಮಿತಿ, ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹೊಂದೋಣ ಎಂದರೆ, ಪೃಥ್ವಾಕಾರ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದೋಣ ಎಂದರ್ಥ. ಈ ರೂಪವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ ರಹಿತವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕು. ಇಂತಹ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಎಂದರೆ, ಸ್ವರೂಪವೆಂಬ ಸತ್ತೆಯು ಈಶನಿಂದ ಲಬ್ಧವಾದುದು ಎಂದರೆ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಎಂದು ಮೂಲವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ.)

ಏವಂಚ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು 'ಅಭೂತ್ವಾಭವನವೆಂಬ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ನ್ಯಾಯಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದು, ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವೆಂದೂ, ಎಂದರೆ, ಇದು ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಒಂದೇವಿಧವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕೃತವೆಂದೂ, ಈ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೇ ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆಂದೂ, ಇದೇ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದೂ' ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುವು.

ಅನಿತ್ಯವೆನಿಸುವ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಪರವಾಗಿ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವ ಬಗೆ ಹೀಗೆ:—ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಘಟವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಮಣ್ಣಿಗೆ ಘಟಾಕಾರ ಬರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಪೃಥ್ವಾಕಾರಾದ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪರಾಧೀನವಾದುದು, ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದುದು. ಮಣ್ಣಿಗೆ ಬರಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ನಡುವೆ ಇದೂ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಾದುದರಿಂದ ಇದು ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷವೆನಿಸುವುದು. ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಅರ್ಹವಾದ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯ ಅವಾಪ್ತಿ, ಎಂದರೆ ಹೊಂದೋಣವೇ ಅಥವಾ ಲಾಭವೇ ಮಣ್ಣು ಘಟವಾಗುವುದು ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಅನಿತ್ಯ ವಸ್ತುವಿನ ಜನನವೆಂದರೆ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಇದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ.

ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಗೆ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಘಟನೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮ ಹೀಗೆ:—ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದು ನಿರ್ವಿ

ಶೇಷ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪದಾರ್ಥ. ವಿಶಿಷ್ಟವೆಂದರೆ ವಿಶೇಷಣ ಸಹಿತವಾದುದು. ಈ ವಿಶೇಷಣವು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದು. ಈ ಕಾರಣ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಕಾರವೆಂದು ಹೆಸರು. ಹೀಗೆ ವಿಶೇಷಣವೆಂಬ ವಿಕಾರವುಳ್ಳ ಸ್ವರೂಪವು ವಿಕಾರಿ ಎನಿಸುವುದು. ನಿತ್ಯವಸ್ತು ಪರತಂತ್ರವೆನಿಸಲು ಈ ವಿಕಾರವೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಇದೇ ಯಾವದ್ವಿಕಾರಂತು ವಿಭಾಗೋ ಲೋಕವತ್ ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯ. ಯಾವ ವಿಕಾರದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತೇವೋ ಆ ವಿಕಾರ ಪರಾಧೀನ, ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದುದು. ಇಂತಹ ವಿಕಾರಗಳು ಅನೇಕ. ಈ ಕಾರಣ ಈ ವಿಕಾರವು ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷವೆನಿಸಿತು. ಯಾವ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಈ ವಿಕಾರ ಅಥವಾ ವಿಶೇಷದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೋ ಅದು ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳದಾಯಿತು. ಇದೇ ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿ. ಅನಿತ್ಯ ವಸ್ತುವಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಂತೆ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಗೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿದೆ ಎಂಬುದೇ, ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯೇ ಉತ್ಪತ್ತಿಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ 'ಅಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಗಳನೇಕ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯೂ ಒಂದು,' ಎಂದು ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಕಾರರು ಹೇಳುವುದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪರಮ ಅಸಂಗತ.

ಹೀಗೆ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾದುದು. ಇದೇ ವಿಯತ್ಪಾದದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗುವುದೆಂಬುದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವಿಯತ್ಪಾದದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿವಿಚಾರವು ಹೀಗೆ ಆರಂಭವಾಗುವುದು:—ಹಿಂದಿನ ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು ನಿಶ್ಶೇಷ ಜಗತ್ತಿನಕಾರಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಯಿತು. ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶಾದಿಪದಾರ್ಥಗಳು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಈ ನಿತ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ನಿತ್ಯ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿದೋಷ ಬರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವೇದವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಅಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದದಿಂದ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಸರ್ವಕಾರಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬೀಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೀಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು—ಆಕಾಶಾದಿ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿ ಮುಖ್ಯ, ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲು ನಿಮಿತ್ತ. ಶ್ರುತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಸ್ತು ಪರಮಾತ್ಮ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಎಲ್ಲ ಶ್ರುತಿ ವಾಕ್ಯವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿದ್ದರೆ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುವುದು. ಜಗತ್ಕಾರ

ಣನಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಶ್ರುತಿಯು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದರೆ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದು ಬೋಧಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಬೋಧಿಸಿದರೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು, ಅನ್ಯಥಾ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು, ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿಗೆ ಆಪಾತತಃ ಪ್ರತೀಯಮಾನವಾದ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಲಾರದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯು ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ; ಅದು ಸಾವಕಾಶ ಶ್ರುತಿ, ಅದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಅದು ಆಪಾತತಃ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಉತ್ತತ್ತಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನ ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವು ಅಪೌರುಷೇಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಂಟೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಶ್ರುತಿಯು ಇತರ ಶ್ರುತಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದಾಗಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಆಪಾತತಃ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥಕೊಡುವ ಶ್ರುತಿಗೂ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟು ಎಂಬುದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದ್ದರೆ ಶ್ರುತಿಯು ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಏಕೆ ಕೊಡಬೇಕು? ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕುತ್ತರ—'ಪ್ರತಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವೂ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು; ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿಲ್ಲ.' ಈ ಅಂಶವನ್ನು ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದಿಗಳಾದವರು ಮುಖ್ಯ ಗಮನದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದುದು. ಪ್ರಕೃತ, ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆಪಾತತಃ ಅರ್ಥಕೊಡುವ **ಅನಾದಿರ್ವಾ ಅಯಮಾಕಾಶಃ** ಎಂಬೀಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಯಾವುದು, ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಯಾವುದು ಎಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡೋಣ. ಸಮಯ ಅಥವಾ ದರ್ಶನ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಪ್ರವಾಹತೋ ಅನಾದಿನಿತ್ಯ ಎಂದು ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಅನಾದಿವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಅನಾದಿ ದರ್ಶನಗಳ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಅದರ ಔಚಿತ್ಯದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾನಂತರ ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಪ್ರಮೇಯ ಯಾವುದೋ ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುವು. ಪ್ರಕೃತ **ಅನಾದಿರ್ವಾಯಮಾಕಾಶಃ** ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು 'ಆಕಾಶವು ಸಾದಿ' ಎಂಬ ಭಾವ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾದಿ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆದಿಯಾಗಿ ಉಳ್ಳದು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥವು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕಿದೆ ಎಂದೇರ್ಪಟ್ಟರೆ ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಆಯಿತು, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಲ್ಲ. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾದಿ ಎಂದರೆ ಅಭಾವವೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳದು ಎಂದರ್ಥ. ಇದನ್ನೇ ಪ್ರಸಂಗಾನುಗುಣವಾಗಿ ಅಭೂತ್ವಾಭವನ, ಅಸತ್ಕಾರ್ಯ, ಶೂನ್ಯಭಾವ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ದರ್ಶನಮರ್ಯಾದೆ. ಸಾದಿಯಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅಭಾವ ಕಾರಣವಾದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು.

ಏವಂಚ ವೇದಋಷಿಗಳು ಸಮಸ್ತಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದನ್ನು ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿಟ್ಟು, ಅದಕ್ಕಂಗವಾಗಿ ಅಭಾವವು ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಕಾರಣವಾದ ಅದರ ಅಭಾವವಿದೆ ಎಂಬುದು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ, ಎಂದರೆ ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು 'ಆಕಾಶದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಹಿಂದೆ ಆಕಾಶದ ಅಭಾವವಿಲ್ಲ, ಆಕಾಶ ಅನಾದಿ,' ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವರು. ಹೀಗೆ ಅಸತ್, ಅಭಾವ ಅಥವಾ ಶೂನ್ಯ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು 'ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಅಭಾವಕಾರಣವಾದರೆ ಅಭಾವದಿಂದ ಭಾವ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸಂಭಾವಿತವೇ ಅಲ್ಲ,' ಎಂಬೀಮುಂತಾಗಿ ಖಂಡನೆ ಮಾಡಿದ ಅನಂತರ, ಸರ್ವವೂ ಸದ್ರೂಪವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವರು. ಹೀಗೆ ಸದ್ರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದೂ ಸದ್ರೂಪವಾಗಬೇಕು. ಆ ಸರ್ವಕಾರಣವಾದ ಸತ್ತೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ, ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಅಧಿಕರಿಸಿ ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವರು.

ಹೀಗೆ ಆಕಾಶಾದಿ ಜಗತ್ತು ಅನಾದಿ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದು:—೧. ಅಭಾವವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ—ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಾಗಭಾವವು ಅಸಂಭಾವಿತವಾದುದರಿಂದ. ೨. ಅಭೂತ್ವಾಭವನವು ಉತ್ಪತ್ತಿಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ—ಕಾರಣಾತ್ಮನಾ ಸತ್ ಆದುದೇ ಹುಟ್ಟಿತಾದುದರಿಂದ. ೩. ಜಗತ್ತು ಸರ್ವದಾ ಸದ್ರೂಪ—ಅನಾದಿ ನಿತ್ಯವಾದುದರಿಂದ. ೪. ಅನಾದಿ ಜಗತ್ತುಕಾರ್ಯ—ನಿತ್ಯವಿಕಾರವುಳ್ಳದಾಗಿ ಅಲ್ಪಶಕ್ತಿ ಉಳ್ಳದರಿಂದ. ೫. ಕಾರ್ಯವಾದ ಈ ಅನಾದಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುದೂ ಸದ್ರೂಪ—ಜಗತ್ತು ಸದ್ರೂಪವಾದುದರಿಂದ. ೬. ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ—ಅದು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾದುದರಿಂದ. ೭. ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ ಅನಪೇಕ್ಷಕಾರಣ—ಅದು ಯಾವ ಕಾರಣವನ್ನು ತನ್ನ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಅಪೇಕ್ಷಿಸಬಹುದೋ ಅದಕ್ಕೂ ಅದು ಕಾರಣವಾದುದರಿಂದ. ೮. ಸರ್ವಥಾ ಅನಪೇಕ್ಷಕಾರಣವಾದ ಸತ್ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದು—ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕವಾದುದರಿಂದ. ೯. ಸತ್ ಎಂಬ ಜಗತ್ಕಾರಣವು ನಿರ್ವಿಕಾರ—ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದರಿಂದ. ೧೦. ಸರ್ವಥಾ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾದ ವಸ್ತು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದೆಂದರೆ ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿವ್ಯಾಪಾರವು ಅನಾಯಾಸಸಾಧ್ಯ—ಆಯಾಸವೆಂಬ ವಿಕಾರಹೀನವಾದುದರಿಂದ. ೧೧. ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿವ್ಯಾಪಾರವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಇಚ್ಛಾ—ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಕರಣವಾಗಲಿ, ಉದ್ದೇಶವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ. ೧೨. ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಇಚ್ಛಾನಿರ್ಮಿತವಾದ ಸತ್ತಾ—ಸತ್ತಾ ಉಳ್ಳೋಣವೇ ಸದ್ಭಾವವೆನಿಸುವ ಜನ್ಮಪದಾರ್ಥವಾದುದರಿಂದ. ೧೩. ಸತ್ತಾ ಎಂದರೆ ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಮಿತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಎಂದರೆ ಇಡೀ ವಸ್ತುವೇ ಸತ್ತಾ—ಈ ಮೂರಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ. ೧೪. ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸತ್ತಾ

ಪ್ರದ, ಎಂದರೆ ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಕೊಡುವನು ಎಂದರ್ಥ—ಅರ್ಥಾಂತರಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ. ೧೫. ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನೆಂದರೆ ಸರ್ವವಸ್ತುವಿನ ಸರ್ವವಿಧ ಸತ್ತೆಗೆ ಮೂಲ ಎಂದರ್ಥ—ಅನ್ಯಥಾ ಸತ್ತಾಪ್ರದತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ. ೧೬. ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಮೂಲನೆಂದರೆ ಸರ್ವಬಿಂಬ—ಸರ್ವವೂ ಅದರ ಆಭಾಸವಾದುದರಿಂದ. ೧೭. ಸರ್ವವಿಧ ಸತ್ತೆಗೆ ಗುಣವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ಎಂದರೆ ಬಿಂಬಭೂತನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಪೂರ್ಣ ಅಥವಾ ಪೂರ್ಣಶಕ್ತಿ ಎನಿಸುವನು—ಸರ್ವಥಾ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾದುದರಿಂದ. ೧೮. ಸರ್ವಭೂತಗುಣೈರ್ಯುಕ್ತಂ ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶಾನುಗುಣವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವವಸ್ತುವಿನ ಸರ್ವವಿಧಗುಣಗಳಿಗೆ ಬಿಂಬ ಅಥವಾ ಮೂಲನಾಗಿ ಗುಣಪೂರ್ಣನೆನಿಸುವನು—ಸರ್ವಗುಣಪ್ರವರ್ತಕನಾದುದರಿಂದ. ೧೯. ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಎಂಬುದೇ ಸ್ವತಂತ್ರಶಬ್ದಾರ್ಥ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಆಚಾರ್ಯರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂಬ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವು ಸರ್ವಥಾ ಪೂರ್ಣತ್ವ, ನಿರ್ಭೇದತ್ವ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಸೂಚಕವಾಗುವುದು. ಪರಮಾತ್ಮನು ಗುಣಸ್ವರೂಪನೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಪರಮಾತ್ಮನು ಅನಂತ ಗುಣಗಣವುಳ್ಳವನೆಂದೂ, ಒಂದೊಂದು ಗುಣವೂ ಪೂರ್ಣವೆಂದೂ, ಒಂದೊಂದು ಗುಣವೂ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಣದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವೆಂದೂ, ಒಂದೊಂದೂ ಸರ್ವಕರ್ತೃವೆಂದೂ, ಒಂದೊಂದು ಪೂರ್ಣವೆಂದೂ ಅನೇಕ ಗಹನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವುದು—ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವವಿಶೇಷಗಳಾದುದರಿಂದ. ೨೦. ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಅನಂತಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಶ್ರುತಿಗಳು ಸರ್ವಕಾರಣನಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುವುವು—ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವು ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬೀ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ.

ಸರ್ವವೇದವೂ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮಪರವೆಂದರಿತು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲೋಸುಗ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮುಖವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪರಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಭಾವಗಳನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ಮರೆಯಬಾರದು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೇ ಶಾಸ್ತ್ರಹೃದಯವು ಹೊರಬೀಳುವುದೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡುವವರಿಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಶ್ರವಣಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆನಂದವಾಗುವುದು. ಅಂತಹವರು ಒಂದು ವೇಳೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಷಯ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಖಂಡನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸರ್ವಥಾ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿರಹಿತರು ಎಷ್ಟು ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಯ

ಮಾಡಿದರೂ, "ಜಗತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅನಾದಿನಿತ್ಯ, ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶಗಳಿಲ್ಲ, ಶಾಸ್ತ್ರವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಅದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲ, ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವತಂತ್ರನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಸ್ವತಂತ್ರನಾದರೆ ನಾಲ್ಕು ಮತ್ತು ಮೂರನ್ನು ಎಂಟು ಮಾಡಬಲ್ಲನೆ? ಸರ್ವಶಕ್ತನಾದರೆ ಆತ್ಮಹತ್ಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲನೆ? ಕಾನೂನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವುದು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಾದರೂ ಶಕ್ಯವೆ? ಶಕ್ಯವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೇ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನೆಂದೆನಿಸುವುದು? ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪತ್ವಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ?" ಇತ್ಯಾದಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ, "ಸ್ವತಂತ್ರ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಕೇವಲ ಉಪಚಾರಮಾತ್ರ, ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ, ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವು ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆಯೇ ನಿರ್ವಿಕಾರ, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ, ಪರಮಾತ್ಮನು ಇಷ್ಟು ಮಹಿಮೆಯುಳ್ಳ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆ?" ಇತ್ಯಾದಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಾದಿಸಿದರೆ ಅವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣ ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿರ್ಣಯ ಹೀಗಿರುತ್ತದೆ: ಮಾಮಾತ್ಮ ಪರದೇಹೇಷು ಪ್ರದ್ವಿಷಂತೋಽಭ್ಯಸೂಯಕಾಃ-ಗೀತಾ 16-18 (ಅಂತಹ ವಾದಿಗಳು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷವುಳ್ಳವರು ಮತ್ತು ಅಸೂಯೆ ಉಳ್ಳವರು.) ಈ ವಾಕ್ಯದ ಭಾಷ್ಯ—ನ ಕಸ್ಯಚಿತ್ ಮಾಮಪಿ ಇದಾನೀಂಕಾರಯತು ಇತ್ಯಾದಿ. ವಿಷ್ಣುಃ ಕಾರಯಿತಾ ಯದಿಸ್ಯಾತ್ ಈಶ್ವರೋ ಯದಿಸರ್ವಸ್ಯಕಾರಕಃ ಕಾರಯಿತಾಮಾಂ ಅದ್ಯೇತಿ ವಾದಿನಂ ಬ್ರೂಯಾತ್ ಸದಾಽಧೋಯಾಸ್ಯಸೀತಿಹಾ ಇತಿ. ('ವಿಷ್ಣು ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಯಿತೃವಲ್ಲ; ಕಾರಯಿತೃ ಆದರೆ ನನ್ನಿಂದ ಈಗ ಈ ಕೆಲಸಮಾಡಿಸಲಿ. ಈಶ್ವರನು ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಕರ್ತೃವಲ್ಲ; ಒಂದು ವೇಳೆ ಕರ್ತೃವಾದರೆ ನನ್ನಿಂದ ಈಗ ಈ ಕೆಲಸಮಾಡಿಸಲಿ.' ಹೀಗೆ ಹೇಳುವ ವಾದಿಯನ್ನು ಕುರಿತು, 'ನೀನು ನಿರಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಅಧೋಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದಿ; ಇದು ವಾಸ್ತವ, ಎಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಮಾಣ ಸಿದ್ಧ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು.) ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಈ ಗ್ರಂಥದ "ವಿವೃತಿ"ಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರು ಹೀಗೆ ಉಪಪಾದಿಸುವರು: ತರ್ಹಿ ಇದಾನೀಂ ಅಕುರ್ವಾಣಂ ಮಾಂಕಾರಯತು ಕುರ್ವಾಣಂಚ ವಿಘೂತಯತು ಇತ್ಯೇವಂ ಭಗವದಪಲಾಪರೂಪ ಪ್ರದ್ವೇಷಂ ಕುರ್ವಂತಃ........ನಿರ್ದೋಷೇ ದೋಷಾನ್ ವದಂತಃ ಗುಣಪೂರ್ಣೇ ಗುಣಹೀನತಾಂ ವದಂತಃ........ನಿತ್ಯನರಕಲಕ್ಷಣಾಂಗತಿಂ ಯಾಂತಿ.

ಏವಂಚ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದರೂ ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಈ ಗ್ರಂಥಗಳ ಒಟ್ಟು ದೃಷ್ಟಿ. ಇದನ್ನೇ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಆವೃತ್ತಿರಸಕೃದುಪದೇಶಾತ್ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವರು. ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ

ನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪುನಃ ಪುನಃ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೇ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ವಿದಿತವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಅನ್ಯಥಾ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಹಾ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದೇ ಸೂತ್ರಕಾರರ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ಪರ್ಯ.

ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಭಾವಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಶ್ರುತಿಯು **ಅನಾದಿರ್ವಾಯುಮಾಕಾಶಃ** ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಬೋಧಿಸುವುದು; ಹೀಗೆ ಬೋಧಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ **ಆತ್ಮನ ಆಕಾಶಸ್ಸಂಭೂತಃ** ಎಂದು ಆಕಾಶಾದಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರು ಅನಾದಿರ್ವಾಯುಮಾಕಾಶಃ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅಭೂತ್ವಾಭವನರೂಪವಾದ, ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ತಾರ್ಕಿಕಾದಿಗಳ ದುಃಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಆಕಾಶಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಏವಂಚ ಈ ಶ್ರುತಿಯ ವಿರೋಧ ಆತ್ಮನ ಆಕಾಶಸ್ಸಂಭೂತಃ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ವಿರೋಧವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಶ್ರುತಿಗೆ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ ದೋಷಬರುವುದು. ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಏವಂಚ ಈ ದೋಷಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಎರಡು ಶ್ರುತಿಗಳ ವಿರೋಧಪರಿಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವುದು. ಈ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಅಭೂತ್ವಾಭವನರೂಪವಾದ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಅನನುಕೂಲವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ **ಅನಾದಿರ್ವಾಯುಮಾಕಾಶಃ** ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಅಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ **ಆತ್ಮನಆಕಾಶಸ್ಸಂಭೂತಃ** ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಅವಕಾಶಕೊಟ್ಟಿತು, ಎಂದು ವಿಯದಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಅಭೂತ್ವಾಭವನ ಮುಂತಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳ ಅಭಾವವೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂಬ ವಾದವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದಾಗ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಉತ್ತರವನ್ನೇ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜಗತ್ತಿನ ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನೇಕೆ ಸಾಧಿಸಬೇಕು ? ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ—ಒಂದುವೇಳೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಭಾವಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾದಿಯನ್ನು ಕುರಿತು, 'ಅಭಾವಕಾರಣವಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವ ವಾದಿಗೆ ಈ ಭಾಷೆಯು ಅರ್ಥಬೋಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದ್ದರಿಂದ ಸ್ವನ್ಯಾಯವನ್ನು ಹೇಳದೆ ಪರನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಪರನಿರಾಕರಣ ಮಾಡುವುದು ವಿಹಿತ. ಹೀಗೆ ವಾದಿಯ ನ್ಯಾಯವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ 'ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅಭಾವವಿಲ್ಲವಲ್ಲ, ಭಾವವೇ ಇದೆಯಲ್ಲ, ಏವಂಚ ಅಭಾವವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸಿತು ?' ಎಂದು ವಾದಿಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಲು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಪ್ರಕೃತವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ನಿರಾಕರಣವಾದ ಮೇಲೆ, ವಿಕಾರ ವಿಭಾಗ ಮುಂತಾದ ಸ್ವನ್ಯಾಯದಿಂದ ವಿಕಾರ ಮತ್ತು ವಿಭಾಗವುಳ್ಳ ಜಗತ್ತು ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾಗಿ ನಿರ್ವಿಕಾರ ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಆಚಾರ್ಯರ **ಸ್ವನ್ಯಾಯೈಃ ಸಾಧನಂಕಾರ್ಯಂ ಪರನ್ಯಾಯೈಸ್ತು ದೂಷಣಂ** ಎಂಬ ಸೂತ್ರಕಾರರ "ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕ"ವನ್ನನುಸರಿಸಿದ ಉಪದೇಶದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಏವಂಚ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರಮತನಿರಾಕರಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಮತಸ್ಥಾಪನ ಇವೆರಡೂ ಅಡಗಿರುವುವು. ಪರನ್ಯಾಯವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪರಮತನಿರಾಕರಣವಿರುವುದು ; ಸ್ವನ್ಯಾಯವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಸ್ವಮತಸ್ಥಾಪನವಿರುವುದು. ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸತ್‌ಸಂಪ್ರದಾಯಜ್ಞರಾದ ಗುರುಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ" ದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಈ ನ್ಯಾಯಗಳೆಲ್ಲಾ ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸಮಾನವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಯಾದೃಶಂ ಬ್ರಹ್ಮಣಸ್ಸತ್ವಂ ಎಂಬ ಪರನ್ಯಾಯವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಬಂದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಒಂದು ಸಾಕ್ಷಿ.

ಇದೇ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ವಾಚಕರಿಗೆ ದೃಢಪಡಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಬ್ರ. ಸೂ. ಭಾ. 2-1-10 ರಲ್ಲಿ **ಸತಃ ಉತ್ಪತ್ತಿಃ ಸಶೇಷವಿನಾಶಶ್ಚಹಿ ಲೋಕೇ ದೃಷ್ಟಃ**—(ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸಶೇಷವಾದ ವಿನಾಶ, ಇದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು) ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶ. ಹೀಗೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೂ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಪರಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಹಾರಕರ್ತೃತ್ವವುಂಟೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ 2-3-13 ರಲ್ಲಿ, **ಬಂಧಲಯಸ್ಯ ತದಭಿಧ್ಯಾನ ನಿಮಿತ್ತತ್ವಲಿಂಗಾತ್ ತತ್‌ಕರ್ತೃತ್ವಂ ಪ್ರತೀಯತೆ, ಕಿಮುಸಾದೇಃ ಜಗತಃ....** **ಯ ಇದಂ ಸರ್ವಂ ವಿಲಾಪಯತಿ ಸಹರಿಃ ಪರಃಪರಮಾತ್ಮಾ** ಎಂಬ "ಭಾಷ್ಯ" ವೂ ಮತ್ತು **ಏವಂಚ ಅನಾದೇಃ ಬಂಧಸ್ಯಲಯಕರ್ತಾ ಸುತರಾಂ ಸಾದೇಃ ಜಗತಃ ಸಂಹಾರಕರ್ತಾ ಇತಿ ಸಿದ್ಧ್ಯತಿ ಇತ್ಯರ್ಥಃ** ಎಂಬ "ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾ" ಟೀಕೆಯೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ನಿಶ್ಶೇಷ ಸಂಹಾರ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥನಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಅರ್ಥ :—'ಬಂಧದ ಲಯವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಧ್ಯಾನನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಏರ್ಪಡುವುದು. ಈ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಬಂಧವು (ಅನಾದಿಯಾದರೂ) ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಕೃತ ಎಂಬುದು ಏರ್ಪಡುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಸಾದಿಯಾದ ಜಗತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಕೃತವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಿಯೇನು ?....ಯಾವನು ಈ ಸರ್ವವನ್ನೂ

ಸಂಹರಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನು ಹರಿ, ಅವನು ಪರ, ಅವನು ಪರಮಾತ್ಮ—(ಭಾಷ್ಯ). ಏವಂಚ ಅನಾದಿಯಾದ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಲಯಕರ್ತೃವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸಾದಿಯಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸುತರಾಂ ಸಂಹಾರಕರ್ತಾ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ—(ಟೀಕಾ)'. ಇದಂ ಸರ್ವಮಸೃಜತ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಪರಮಾತ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಹೇಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇದಂ ಸರ್ವಂ ವಿಲಾಪಯತಿ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಸೃಷ್ಟವಾದ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಲಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಆಚಾರ್ಯರು ಜನ್ಮಾಧಿಕರಣ "ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ" ದಲ್ಲಿ, ಅಜ್ಞಾನಂ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯಂಚ ಪ್ರಲಯೇ ಅಭಾವ ಏವಚ ಅಶಕ್ತಿಶ್ಚೋದಿತಾನ್ಯೇಷಾಂ ಸರ್ವೇಷಾಮಪಿ ಚಶ್ರುತೌ ಎಂದು ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸುಧಾಕಾರರು, 'ಅಭಾವಏವ' ನತು ಅನಭಿವ್ಯಕ್ತಿಮಾತ್ರಮಿತಿ ಭಾವಃ ಅಪಿರಭಿವ್ಯಾಪ್ತೌ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿರುವರು. ಇದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ, ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಅಭಾವ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತ; ಇದಕ್ಕೆ ಏನೋ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅದನ್ನು ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವುಳ್ಳದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬಾರದು. ಎಂದರೆ, ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲದರ ಅಭಾವ ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಅಭಾವ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಅನಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಾರದು. ಅಭಾವ ಎಂದರೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಭಾವವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳಾದರೂ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿರುವುವು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪೆಂದು 'ಅಪಿ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತನಾಗುವುದು. 'ಅಪಿ' ಎಂದರೆ 'ಅಭಿವ್ಯಾಪ್ತಿ'. 'ಅಭಿವ್ಯಾಪ್ತಿ' ಎಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ವಿನಾಯಿಸದೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತ ಸರ್ವವೂ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಶೇಷ ವಿನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿದರೇ ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಹಾಗೆ ತಿಳಿದರೇ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಂಹಾರಕರ್ತೃತ್ವವೆಂಬ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಯಾವ ವಿಧವಾಗಿ ಪ್ರಲಯಕ್ಕೆ ಸಂಕೋಚವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಸಂಹಾರ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಲಕ್ಷಣ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥನೆಮಾಡಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಏವಂಚ ಸಶೇಷವಿನಾಶವೆಂಬುದು ಪರಮತನಿರಾಕರಣದ ಮಾತು. ಅದು ಲೋಕನ್ಯಾಯವೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ನ್ಯಾಯವಲ್ಲ. ನಿಶ್ಶೇಷ ವಿನಾಶವೆಂಬುದು ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಸಂಹಾರಕರ್ತೃ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಾತು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಶೇಷವಾಗಿ ಜಗತ್ಸಂಹಾರ ಮಾಡಿದ, ದಯಾಮಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಪುನಃ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸತ್ತಾದಾನಮಾಡಿ ಅವನ್ನು ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಶೇಷವಾಗಿ ನಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪವೆನಿಸುವನು ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಬರುವ ಜಗತ್ತಿನ ಬೀಜರೂಪವೆನಿಸುವನು. ಇಷ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಆಚಾರ್ಯರು ತದಧೀನಾಶ್ಚ ಸರ್ವದಾ ಎಂದು ಸರ್ವದಾ ಎಂದರೆ ನಿರಂತರ ಜಗತ್ತು

ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ನಾನಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಮೇಯಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡವರು ಯಾರಾದರೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಕ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಮರ್ಯಾದೆಗೆ ಅನನುಗುಣವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಅಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣ ಮಾಡಿದರೂ, ಸರ್ವಥಾ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸತ್ಯತ್ವ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಜಗತ್ಸಮನೆಂದು ಹೇಳಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಪರತಂತ್ರಸದೃಶನೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ, ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ದುಃಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದ ನ್ಯಾಯಮತದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಲ್ಲದ, ಅತಏವ ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲದ ಆದರೂ ಈಶ್ವರ ಎಂದು ವ್ಯವಹೃತನಾದ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ, ಯಾವುದೋ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಇಡೀ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಗತಾರ್ಥವಾಯಿತು, ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಸರ್ವಥಾ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೂ, ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯದಲ್ಲಿಯೂ ಗತಾರ್ಥವಲ್ಲದ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರೂ – ಅಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಿವಿಗೊಡದೆ, ಸರ್ವೋತ್ಕರ್ಷೇ ದೇವದೇವಸ್ಯ ವಿಷ್ಣೋಃ ಮಹಾತಾತ್ಪರ್ಯಂ ನೈವಚಾನ್ಯತ್ರಸತ್ಯಂ ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಸರ್ವಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ವಿಮುಖರಾಗಿ, ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಅಭಿಮುಖರಾಗಬೇಕೆಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪರಮೋದ್ದೇಶ. ಇದೇ ಅಂಶವನ್ನೇ ಆಚಾರ್ಯರು ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಮಭ್ಯಸೇನ್ನಿತ್ಯಂ ದುಃಶಾಸ್ತ್ರಂತು ಪರಿತ್ಯಜೇತ್ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವರು. ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವತಂತ್ರನನ್ನು ಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರ ; ಇದನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಿಸಿದರೂ ಅದು ದುಃಶಾಸ್ತ್ರವಾಗುವುದು.

ಪ್ರಕೃತ ಅನಾದಿರ್ವಾಯಮಾಕಾಶಃ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಅದರ ಹೃದಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೇ ಇರುವವರಿಗೆ ದುಃಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಸಾವಕಾಶ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಅರ್ಥಾಂತರವುಳ್ಳದು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಆಪಾತತಃ ಪ್ರತೀತವಾದ ದುಃಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದ ಅನಂತರ ಆತ್ಮನ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ ಎಂಬ ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯದ ಹೃದಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸೋಣ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅನಾದಿ ಎಂದು ಪ್ರಮಿತವಾದ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದುದು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ (ಸರ್ವದಾ) ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದೆ, ಎಂದರೆ ಸತ್ತಾಲಾಭವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು 'ಜಾಯಂತೆ' ಎಂಬ ಈ ಪ್ರಕರಣದ "ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ"ದ ಪದದಿಂದ ಉದ್ಘೋಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ನ್ಯಾಯಸುಧಾಕಾರರು ಪ್ರಕೃತ್ಯಧಿಕರಣ ಮತ್ತು ವೈಶೇಷಿಕಾಧಿಕ

ರಣಗಳಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅನಾದಿ ವಸ್ತುಗಳು ಸರ್ವದಾ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುತ್ತಾರೆ: – ಅಪೂರ್ವ ವಿಶೇಷೋಪಜನನೇ ಹಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾಕಾರೋಪಜನೋ ಅವಶ್ಯಂಭಾವೀ ವಿಶಿಷ್ಟಶ್ಚ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪಾಭಿನ್ನ ಇತಿ ತಸ್ಯೈವಾಸೌ ಉಪಜನೋ ಭವತಿ— (ಅನಾದಿ ಎನಿಸಿದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಒಂದು ವಿಕಾರ ಅಥವಾ ವಿಶೇಷವು ಉತ್ಪನ್ನವಾದರೆ ಆ ವಿಕಾರಸಹಿತವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಲೇಬೇಕು. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದರೋ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಅಭಿನ್ನ, ಎಂದರೆ ಅನಾದಿ ಎನಿಸಿದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಈ ಹುಟ್ಟಿದ ವಿಶಿಷ್ಟದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವರೂಪವೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದಮೇಲೆ ವಿಶಿಷ್ಟದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದರೂ ಒಂದೇ, ಸ್ವರೂಪದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದರೂ ಒಂದೇ.) ಏವಂಚ, ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಕಾರ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರೆ ವಿಕಾರವುಳ್ಳವಸ್ತು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರ್ಥ. ವಿಕಾರವುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರ್ಥ. ಏವಂಚ, ಒಂದು ವಸ್ತು ಅನಾದಿ ಎಂದೇ ಪ್ರಮಿತವಾಗಿರಲಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಒಂದು ವಿಕಾರ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬುದು ವಾಸ್ತವವಾದರೆ ಅದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಲು ಸುಧಾಕಾರರು ದೇವದತ್ತೋವಿದ್ವಾನ್ ಜಾತಃ, ಘಟಃ ಸಂಯುಕ್ತೋಜಾತಃ ಎಂಬ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವರು. ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣಸಮನ್ವಯ ಮಾಡೋಣ. ದೇವದತ್ತನಿಗೆ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಬಂದರೆ ಪಾಂಡಿತ್ಯಸಹಿತನಾದ ದೇವದತ್ತನೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ದೇವದತ್ತನೆಂದು ಶರೀರವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಜೀವನ ಹೆಸರು. ಅವನಿಗೆ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಬಂದಿತೆಂದರೆ ಆ ಜೀವವು ಪಾಂಡಿತ್ಯ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಯಿತು ಎಂದರ್ಥ. ಏವಂಚ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರೆ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ದೇವದತ್ತನೇ ಹುಟ್ಟಿದ, ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ದೇವದತ್ತನೆಂಬ ಜೀವಸ್ವರೂಪ. ಏವಂಚ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರೆ ಜೀವಸ್ವರೂಪ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದರೂ, ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಉಳ್ಳ ಜೀವನಸ್ವರೂಪ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರೂ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಹುಟ್ಟುವ ಮೊದಲು ದೇವದತ್ತನಿದ್ದರೂ ಪಾಂಡಿತ್ಯವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅದೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ದೇವದತ್ತನ ಸ್ವರೂಪ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಘಟಃ ಸಂಯುಕ್ತೋಜಾತಃ ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕು. ಸಂಯೋಗಸಹಿತವಾದ ಘಟವು ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ. ಸಂಯೋಗವು ಘಟದ ವಿಶೇಷಣ; ಸಂಯೋಗ, ಘಟ, ಈ ಎರಡೂ ಸೇರಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪದಾರ್ಥ. ಘಟದ ಸ್ವರೂಪವು ಈ ವಿಶಿಷ್ಟದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಏವಂಚ ಸಂಯೋಗವೆಂಬ ವಿಶೇಷ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರೆ ಸಂಯೋಗ, ಘಟ, ಈ ಎರಡೂ ಸೇರಿದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪದಾರ್ಥ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದರ್ಥ, ಈ

ವಿಶಿಷ್ಟ ಪದಾರ್ಥ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರೆ ಇದರಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಘಟದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರ್ಥ. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಶ್ರುತಿಯು ಅನಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶೇಷಲಾಭ ಅಥವಾ ವಿಕಾರ ಉಂಟಾಗಲು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ದೇಹಸಂಬಂಧವು ಜೀವನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಹೇಳಿದರೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವನಸ್ವರೂಪದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಸಮರ್ಥಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಜೀವನಿಗೆ ದೇಹಸಂಬಂಧ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬಲ್ಲಿ ದೇಹಸಂಬಂಧವು ಜೀವನ ವಿಶೇಷಣ. ಈ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಜೀವ ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಪದಾರ್ಥ. ದೇಹ ಸಂಬಂಧ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರೆ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪದಾರ್ಥ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರ್ಥ. ಜೀವಸ್ವರೂಪವು ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಏವಂಚ, ವಿಶಿಷ್ಟಪದಾರ್ಥ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರೆ ಜೀವಸ್ವರೂಪವೇ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯ. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ, ದೇಹಸಂಬಂಧವು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತೋ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವಸ್ವರೂಪವೂ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದೇ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿ.

ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಸುಧಾಕಾರರು, ದೇವದತ್ತಃ ಶರೀರೀಜಾತಃ, ವಿದ್ವಾನ್ಜಾತಃ ಇತಿ, ಘಟಃ ಸಂಯುಕ್ತೋಜಾತಃ, ವಿಭಕ್ತೋಜಾತಃ ಇತಿಚ ಅವಸ್ಥಿತ ಸ್ವರೂಪ ಏವ ವಸ್ತುನಿ ವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಮಾತ್ರೇಣ ಜನನ ವ್ಯವಹಾರಃ ದೃಶ್ಯತ ಏವ-(ಶರೀರಿಯಾದ ದೇವದತ್ತನು ಹುಟ್ಟಿದ, ವಿದ್ವಾನ್ ಆದ ದೇವದತ್ತನು ಹುಟ್ಟಿದ ಎಂದೂ, ಸಂಯೋಗ ಸಹಿತವಾದ ಘಟವು ಹುಟ್ಟಿತು, ವಿಭಾಗ ಸಹಿತವಾದ ಘಟವು ಹುಟ್ಟಿತು, ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಅವಸ್ಥಿತ, ಎಂದರೆ ಇರುವ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಮಾತ್ರದಿಂದ ಹುಟ್ಟೋಣ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ದೃಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಸುಧಾವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ದೇವದತ್ತನು ಶರೀರವುಳ್ಳವನಾದನು, ವಿದ್ವಾನ್ ಆದನು ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಶರೀರವುಳ್ಳ ದೇವದತ್ತನು ಹುಟ್ಟಿದನು ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡುವುದೇ ಪ್ರಮೇಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಧುವಾದುದು. ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೇವದತ್ತನೇ ಹುಟ್ಟಿದನೆಂಬ ಅಂಶವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. 'ದೇವದತ್ತನು ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ, ಶರೀರಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟಿತು' ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೊಡುವ ಯಾವ ಮಾತಾದರೂ ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಶರೀರ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯದಲ್ಲಿ ದೇವದತ್ತನ ಜೀವವೇ ಹುಟ್ಟಿತು, ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದ್ದೇಶವಾದುದರಿಂದ, ಈ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಧದಲ್ಲಾದರೂ ಸರಿ, ಗೌಣಕಲ್ಪ ಅಥವಾ ಅಮುಖ್ಯ ಕಲ್ಪವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಭಾವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು.

ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ‘ ನಿತ್ಯವೆನಿಸಿದ ವಸ್ತುಗಳು ಸದಾ ಜನ್ಮವುಳ್ಳವು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸು ತ್ತೇವೆ ’ ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಆಪಾತತಃ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ತೋರಿದ ಅನಾ ದಿರ್ವಾಯುರಾಕಾಶಃ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಅದು ಸಾವ ಕಾಶಶ್ರುತಿಯೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ, ತನ್ಮೂಲಕ ಆತ್ಮನ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವುಳ್ಳದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಅಪೂರ್ವ ವಿಶೇಷೋಪಜನನೇಹಿ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ ಗಹನವಾದ ಭಾವವನ್ನು ಸದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸಲು, ದೇವ ದತ್ತಃ ಶರೀರೀ ಜಾತಃ ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿ ರುವುದಕ್ಕೆ ಕೃತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಚಾತುರ್ಯವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ವಿಷಯ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ‘ ಈ ವಾಕ್ಯಗ ಳಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಅಮುಖ್ಯವೆಂದೇರ್ಪಡುವುದು ’ ಎಂದು ಯಾರಾ ದರೂ ಹೇಳಿದರೆ ಅವರ ಮಾತು ಘಟ್ಟಕುಟ್ಯಾಂಪ್ರಭಾತೋಜಾತಃ ಎಂಬ ನ್ಯಾಯ ವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು. ಎಂದರೆ, ಇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ, ಕಡೆಗೆ ಯಾವ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಹೊರಟರೋ ಅದೇ ಸಂದೇಹವನ್ನೇ ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಿದರು ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು. ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳ ಉದ್ದೇಶ; ಆ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಅಮುಖ್ಯ ಎಂದರೆ ‘ ನಿತ್ಯವಾದ ಜೀವಸ್ವರೂಪ ಮುಂತಾದುದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ’ ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಏವಂಚ ಜೀವನಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪರಮವಿರುದ್ಧ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನನವ್ಯವಹಾರೋ ದೃಶ್ಯತಏವ ಎಂಬ ಭಾಗವು ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೃದಯಾನಭಿಜ್ಞರಿಗೆ ಜನನವೆಂಬುದು ವಾಸ್ತವವಲ್ಲ, ಅದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾತ್ರ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದು ಸರಿ ಯಲ್ಲ. ಇದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾತ್ರವಾಗಿ ವಾಸ್ತವವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಅವಾಸ್ತವ ವಾದ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಲು ಇಷ್ಟು ಗ್ರಂಥಬೆಳೆಸುವ ಕಷ್ಟಕ್ಕೇ ಹೋಗಬೇಕಾದು ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲೇ, “ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದು ವಾಸ್ತವವಲ್ಲ; ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವೂ ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯಯತಃ ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣ ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ತಪ್ಪು. ಏವಂಚ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವೆಂಬ ಸ್ವರೂ ಪಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಕಾರಣತ್ವದಿಂದ ಏರ್ಪ ಡುವ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಮೇಲೆ

ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ವಸ್ತುವೇ ಅಸಂಭಾವಿತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಥಾತೋಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜಿಜ್ಞಾಸಾವನ್ನು ವಿಧಾನ ಮಾಡಿದ್ದು ತಪ್ಪು,” ಎಂದು ಹೇಳಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಸುಮ್ಮನಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಹೀಗೆ ಇಷ್ಟು ಅನರ್ಥಗಳಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಗುರಿಮಾಡುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿ ಸುವುದು ಸಾಧುವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ.—‘ ವ್ಯವಹಾರವು ದೃಷ್ಟವಾಗಿದೆ,’ ಎಂದು ಸುಧಾಕಾರರು ಹೇಳಿದ ಮಾತಿಗೆ ‘ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೀಗಿದೆ ’ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ; ಈ ತತ್ತ್ವವೇ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಿದ್ಧವಾದುದು ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಡಗಿದ ಭಾವ. ‘ ವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಜನನವೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಜನನ ’ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅಷ್ಟರಲ್ಲೇ ಉಪರಮ ಮಾಡದೆ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ವಿಷಯ ವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಜ್ಞಾನಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರ ಅಥವಾ ಅವರ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಕೊಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವ್ಯವಹಾರೋದೃಶ್ಯತಏವ ಎಂದು ಹೇಳು ತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ‘ ಏವ ’ ಎಂಬ ಪದವು ಇದನ್ನು ಅನ್ಯಥಾ ಯೋಜನೆ ಮಾಡು ವುದು ತಪ್ಪು ಎಂಬಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಂಪ್ರದಾ ಯವನ್ನರಿತವರ ಅರ್ಥ.

ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಸೃಷ್ಟಿಯಿದೆ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿದೆ ಎಂದು ಗ್ರಂಥಕಾರರೇ ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅದನ್ನನುಸರಿಸಿ ನಾವು ಸೃಷ್ಟಿಯಿದೆ ಎಂದರೆ ಬಾಧಕವೇನು ? ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ವಸ್ತುತಃ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲವೆಂದೊಪ್ಪಿದ ಮೇಲೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿದೆ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಯಿತು. ಇಂತಹ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟೆಂಬ ಶ್ರುತಿ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಗತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಈ ತಳಹದಿಯಿಲ್ಲದ ಕಟ್ಟಡದ ಮೇಲೆ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಜಗ ತ್ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂಬ ಮರ್ಯಾದೆಗೆ ಅರ್ಹವಾಗು ವುದೆ ? ಇದು ವ್ಯವಹಾರವೇ ಹೊರತು ವಾಸ್ತವವಲ್ಲ, ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬೀಮುಂತಾಗಿ ವಾದಮಾಡುವುದು ಮಾಯಾವಾದಪದ್ಧತಿಯೇ ಹೊರತು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುವುದೆ ? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವ ಭಾರವು ಸ್ವರೂಪದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಖಂಡಿಸು ವರ ಮೇಲಿರುವುದು.

ಏವಂಚ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ, “ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ, ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ,” ಎಂಬೀ ಮೊದಲಾಗಿ ಹೇಳುವವರ ಪಕ್ಷವು ಅನಂತದೋಷ ದುಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಮತ್ತು ಸುಧಾಕಾರರು ಈಗತಾನೇ ಉದಾಹೃತವಾದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನಾದಿ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೇ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವರು. ಆತ್ಮನಃ ಆಕಾ ಶಃ ಸಂಭೂತಃ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನಾದಿಯಾದ ಆಕಾಶದ ಸ್ವರೂಪವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾಯಿತೆಂಬುದೇ ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಪ್ರಮೇಯ. ಆಕಾಶ

ಮುಂತಾದ ಅನಾದಿ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾಯಿತೆಂದಃ
ಅವಕ್ಕೆ 'ಅಭೂತ್ವಾಭವನ' ಎಂಬ ವೈನಾಶಿಕ ಮತಕ್ಕನುಗುಣವಾದ, ಅಪ್ರಾಮಾಣ
ಕವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಯಿತೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಇದೇ ಅನಾದಿರ್ವಾಯುರಾಕಾಶಃ ಎಂಬ
ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ. ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಅವಸ್ಥಿತ ವಸ್ತುವಿಗೆ
ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿಗಲ್ಲ. ಈ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೇ ವಸ್ತುವಿನ
ವಿಕಾರವೆನಿಸುವುದು. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ವಿಕಾರಏವಜನನಂ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ
ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ವಿಕಾರವೇ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವೆಂದು
ಭಾಷ್ಯದ ಅರ್ಥ. ಈ ಅಂಶವು ವಿಕಾರಏವ ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಏವ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟ
ವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಕಾರವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಈ ವಿಕಾರವೇ
ಮೇಲೆ ಉದಾಹೃತವಾದ ಸುಧಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ವಿಶೇಷ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ
ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಈ ವಿಕಾರ ಅಥವಾ ವಿಶೇಷವು ಪರಾಧೀನ
ವೆನಿಸುವುದು. ಏವಂಚ ಅವಸ್ಥಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಅಥವಾ ವಿಕಾರ ಅಥವಾ
ಜನನವೆಂಬಲ್ಲಿ, ವಿಶೇಷ, ವಿಕಾರ, ಅಥವಾ ಜನನವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಪರಾಧೀನವೋ,
ಹಾಗೆಯೇ ಅವಸ್ಥಿತ ಎಂಬ ಭಾವವೂ ಒಂದು ವಿಶೇಷ, ವಿಕಾರ ಅಥವಾ ಜನನವಾಗಿ
ಪರಾಧೀನವೆನಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಕೃತವಾದ ವಿಕಾರವು ಪರಾಧೀನವಾದ ಅನೇಕ ವಿಶೇ
ಷಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷ. ಇಂತಹ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಅವಸ್ಥಿತವಾದ ವಸ್ತು ಪರಮಾ
ತ್ಮನ ದೆಶೆಯಿಂದ ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಹೀಗೆ
ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜನನವೆಂದರೆ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾ
ವಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು.

ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯೇ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ
ನುಗುಣವಾಗಿ ಸರ್ವವಸ್ತುವೂ ದ್ರವ್ಯರೂಪವಾಗಿ ನಿತ್ಯವೆಂದೂ ಅವಸ್ಥಾಭೇದೇನ ಅನಿ
ತ್ಯವೆಂದೂ ಆಚಾರ್ಯರಿಂದ ಸಮರ್ಥಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದನ್ನೇ ಸುಧಾಕಾರರು—
ಸರ್ವಂ ಹಿ ವಸ್ತು ದ್ರವ್ಯರೂಪೇಣ ನಿತ್ಯಂ ಅವಸ್ಥಾಭೇದೇನ ಅನಿತ್ಯಂ ಎಂಬೀ ರೂಪ
ದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವರು. ದ್ರವ್ಯ, ರೂಪ, ನಿತ್ಯ, ಅವಸ್ಥಾ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಮಸ್ತವೂ ಪರಾ
ಧೀನವಾದ ವಿಶೇಷವೇ, ಎಂದರೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಜನ್ಯವಾದುವು. ಹೀಗೆ
ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯವೆನಿಸುವ ಸರ್ವಭಾವಕ್ಕೂ ಪರಮಾತ್ಮನು ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು
ಮಾಡುವನು ಎಂಬುದೇ ಈ ಸಮಸ್ತ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ತತ್ತ್ವ.—ಹೀಗೆ
ಸಿದ್ಧಾಂತಸ್ಥಿತಿಯಿರುವಲ್ಲಿ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. 41 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿ
ಪದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ದೇಹಯೋಗವು ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು.
ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾವ್ಯಾ (!) ಪ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧವು. ಸಿಸೃಕ್ಷತ್ವವು ಇನ್ನೊಂದು
ವಿಧವು," ಎಂಬೀ ವಾಕ್ಯಗಳುಳ್ಳ "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ" ವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಾಮಾನ್ಯ
ಪರಿಚಯವನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು.

೩

ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ತವೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸದಾ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿರುವುದು (ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯೇ ತತಸ್ತತಃ) ಗೀ. ತಾ.

ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಅಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು
ಮಾಧ್ವರ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ; ಅದೇ ಮುಖ್ಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ.
ಆಚಾರ್ಯರು "ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವವಿನಿರ್ಣಯ" ದಲ್ಲಿ, ಉತ್ಪತ್ತಿರ್ವಾಸುದೇವಸ್ಯ ಪ್ರಾದು
ರ್ಭಾವೋ ನ ಚಾಪರಃ। ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಃ ತದನ್ಯೇಷಾಂ ಬ್ರಹ್ಮಾದೀನಾಂ ತದೀರಣಾ
ತ್। ದೇಹೋ ಅನಾದಿರ್ಹರೇರ್ನಿತ್ಯೋ ಬ್ರಹ್ಮಾದೀನಾಮನಿತ್ಯಕಃ। ಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಃ
ತದನ್ಯೇಷಾಂ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವೋ ಹರೇರ್ಜನಿಃ ॥—(ವಾಸುದೇವನ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಾದು
ರ್ಭಾವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಬೇರೆವಿಧ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇವನಿಗಿಲ್ಲ. ಅವನಿಂದ ಇತರರಾದ
ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಅವನ ಸ್ವಭಾವಸತ್ತಾದಾತೃತ್ವ ರೂಪವಾದ ಈರಣ ಅಥವಾ ಯಂತ್ರ
ತ್ವದ ದೆಸೆಯಿಂದ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಹರಿಯ ದೇಹವು ಅನಾದಿ
ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳ ದೇಹವು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿತ್ಯವಾದುದು. ಹರಿಯಿಂದ ಇತರ
ರಾದವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು. ಹರಿಗಾದರೋ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವವೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ),
ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿರುವರು. ಏವಂಚ ಆಚಾರ್ಯರು ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು
ಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು. ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವಂತೆ
ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯು ಸ್ವರೂಪದ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಗಮಕ ಎಂಬುದೇ ಇದರಲ್ಲಡಗಿರುವ
ಉದ್ದೇಶ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯುಕ್ತೇಶ್ಚ ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾದ ಪ್ರಮೇ
ಯದ ವಿರೋಧಬರುವುದು. ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಮರ್ಮವಿರುವಾಗ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ
ಎಂಬ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?
ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದು ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನಿರಾಕರಣವಾಗುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ
ಗೌರವವಿರುವವರು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನದಲ್ಲಿಡಬೇಕು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೂಲವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಟೀಕಾ:—ನನು ಜನಿತೋತ ವಿಷ್ಣೋರಿತಿ
ಶ್ರುತೌ ವಿಷ್ಣೋಃ ಉತ್ಪತ್ತಿರುಚ್ಯತೇ। ತತ್ಕಥಂ ತಸ್ಯ ನಿರ್ದೋಷತ್ವಾದಿಕಂ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ
ಯತೇ। ಅಥಯತ್ ತತ್ರ ಸಮಾಧಾನಂ ತತ್ ಶಿವಾದಿಷ್ವಪಿ ವಕ್ತುಂ ಶಕ್ಯಂ ಇತಿ
ಆಶಂಕಾಂ ಶ್ರುತ್ಯೈವ ಪರಿಹರತಿ ॥ ಉತ್ಪತ್ತಿರಿತಿ ॥ ....ಅಪರೋ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿಃ।
ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಃ ಉತ್ಪತ್ತಿಶ್ರುತೇಃ ಅರ್ಥಃ.... ಅವಿವಾದಪದಾನಾಂ ಅಸ್ಮದಾದೀನಾಂ
ವ್ಯುದಾಸಾಯ ಬ್ರಹ್ಮಾದೀನಾಮಿತಿ। ತದೀರಣಾತ್ ತಸ್ಯ ವಾಸುದೇವಸ್ಯ ಪ್ರೇರಣಾತ್।
ಕುತಏವಂ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ದ್ವೈವಿಧ್ಯಕಲ್ಪನಂ ಇತ್ಯತ ಆಹ ॥ ದೇಹ ಇತಿ ॥ ಬ್ರಹ್ಮಾ
ದೀನಾಂ ದೇಹಾಃ ಅನಿತ್ಯಕಾಃ ಸಾದಯಶ್ಚ। ಏತದುಭಯಂ ಪ್ರಮಾಣನಿಶ್ಚಿತಂ ಯತಃ
ಇತಿ ಭಾವಃ। ಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಃ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿರೇವ ಉತ್ಪತ್ತಿವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಇತಿ

ಶೇಷಃ । ಯದ್ಯಪಿ ಇಯಮಪಿ ಅಮುಖ್ಯಾ ತಥಾಪಿ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವಾಪೇಕ್ಷಯಾ
ಮುಖ್ಯತ್ವಾತ್ ಮುಖ್ಯೇತ್ಯುಕ್ತಂ । ಜನಿಃ ಜನಿಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಃ । ದೇಹಾತ್ಮವಿವೇಕಂ
ಅನಾಶ್ರಿತ್ಯ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿರೇವ ಉತ್ಪತ್ತಿಶಬ್ದಾರ್ಥಃ ಮುಖ್ಯ ಆಶ್ರಿತಃ । ಪ್ರಾದು
ರ್ಭಾವಸ್ತು ಕದಾಚಿದುಪಲಭ್ಯತ್ವಗುಣಯೋಗೇನ ಅಮುಖ್ಯ ಇತಿ ॥ ಇದರ
ಅರ್ಥ :—" ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯ ಸಮರ್ಥ
ನೆಯು ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾಯಿತು. ಅದರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪ:—
' ಜನಿತೋತ ವಿಷ್ಣೋಃ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ;
ಹಾಗಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ನಿರ್ದೋಷತ್ವಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಒಂದು
ವೇಳೆ ಅವನಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿದ್ದರೂ ನಿರ್ದೋಷತ್ವಾದಿಗಳು ಸಂಭವಿಸಿದರೆ ಅದೇ ರೀತಿ
ಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಳ್ಳ ಶಿವಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ದೋಷತ್ವಾದಿಗಳನ್ನು
ಹೇಳುವುದು ಶಕ್ಯ.' ಇದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ
ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾರೆ:—ಅಪರ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಮೊದಲಾದುದು
ಅರ್ಥ. ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಉತ್ಪತ್ತಿಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ .... ನಮ್ಮಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿವಿಷ
ಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಮ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮಾದಿ ದೇವ
ತೆಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ವಾಸುದೇವನ (ಸ್ವಭಾವಸತ್ತಾ
ದಾತೃತ್ವ ರೂಪವಾದ) ಪ್ರೇರಣೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದು.
' ಹೀಗೆ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧವನ್ನು ಏತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೀರಿ ? ' ಎಂಬ
ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ದೇಹ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳ
ದೇಹಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾದಿ. ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದುವು.
ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿ. ಇದೇ ಉತ್ಪತ್ತಿವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಶೇಷ
ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯು (ಒಂದು ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ) ಅಮು
ಖ್ಯವೆನಿಸುವುದು. ಆದರೂ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವವೆಂಬ ಉತ್ಪತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ದೇಹೋತ್ಪ
ತ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾದುದರಿಂದ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತು.
ಇದೇ ಜನಿಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ. ದೇಹಾತ್ಮರ ವಿವೇಕ (ಭೇದ) ವು ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ
ಲ್ಲದಿರುವಾಗ (ಎಂದರೆ, ದೇಹವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜೀವ ಅಥವಾ ಜೀವಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಸಕ್ತ
ವಾಗಿರುವಾಗ), ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥ, (ಎಂದರೆ
ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ದೇಹವಿಶಿಷ್ಟ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪೋತ್ಪತ್ತಿ) ಎಂಬ ಪ್ರಮೇ
ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಪದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿ
ದ್ದಾಯಿತು. ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವವಾದರೋ ಯಾವಾಗಲೋ ಒಂದುಸಲ ಕಂಡುಬರು
ವುದು, ಎಂದರೆ ಜನದೃಗ್ವಿಷಯವಾಗುವುದು ಎಂಬುದರಿಂದ ಅಮುಖ್ಯವಾಯಿತು
(ಎಂದರೆ, ಅದು ಉತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಅಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ
ದೋಷಗಳು ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವ ಎಂಬುದರಿಂದ ಏರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ)."

ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಗ್ರಂಥದ ಟೀಕಾಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾ
ನಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀನಿವಾಸತೀರ್ಥರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುವರು: ನನು ಸ್ವರೂ
ಪೋತ್ಪತ್ತೇರೇವ ಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿತ್ವೇನ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತೇರಮುಖ್ಯತ್ವಾತ್ ಕಥಂ
ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿರೇವ ಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿರುಚ್ಯತೆ ಇತ್ಯಾಶಂಕ್ಯ ಸಮಾಧತ್ತೇ ॥ ಯದ್ಯಪೀ
ಯಮಿತಿ ॥ ನನು ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವಾಪೇಕ್ಷಯಾ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತೇಃ ಕಥಂ ಮುಖ್ಯತ್ವಮಿ
ತ್ಯತಃ ತದುಪಪಾದಯತಿ ॥ ದೇಹಾತ್ಮೇತಿ ॥ ದೇಹಾತ್ಮನೋಃ ಸ್ಫುಟತರಂ ವಿವೇಕ
ಮಿತ್ಯರ್ಥಃ । ತಥಾ ಚ ದೇಹಾತ್ಮನೋಃ ಸ್ಫುಟತರ ವಿವೇಕಾಶ್ರಯಣೇ ಸ್ವರೂಪೋತ್ಪ
ತ್ತ್ಯಪೇಕ್ಷಯಾ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿರಪಿ ಅಮುಖ್ಯೈವ ಭವತಿ । ತದನಾಶ್ರಯಣೇತು ದೇ
ಹೋತ್ಪತ್ತ್ಯಾ ಸ್ವರೂಪಸ್ಯೈವೋತ್ಪತ್ತಿಃ ಪ್ರಾಪ್ತಪ್ರಾಯೇತಿ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವಾಪೇಕ್ಷಯಾ
ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿರ್ಮುಖ್ಯೇತ್ಯರ್ಥಃ ॥ ಭಾವದೀಪಕಾರರು, ಸ್ವರೂಪೋತ್ಪತ್ತಿ ಭ್ರಮುವ್ಯ
ದಾಸಾಯಾಹ ॥ ಅಪರೋ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿರಿತಿ ॥ ಆದಿಪದೇನ ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇ
ಷಾವಾಪ್ತಿ ಪರಿಗ್ರಹಃ । ಬ್ರಹ್ಮಾದೀನಾಮಿತ್ಯೇವಾಸ್ತು....॥ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ದ್ವೈವಿಧ್ಯೇತಿ ॥
ಪರಾವುತ್ಪತ್ತಿಶ್ರುತೇಃ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವೋಽರ್ಥಃ ಅನ್ಯತ್ರ ದೇಹಯೋಗಾದಿರಿತ್ಯೇವಂ
ದ್ವೈವಿಧ್ಯೇತ್ಯರ್ಥಃ ॥ ಅಮುಖ್ಯೇತಿ ॥ ಸ್ವರೂಪ ಪರಿಣಾಮರೂಪ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಪೇಕ್ಷಯಾ
ಇತಿ ಭಾವಃ । ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವಾಪೇಕ್ಷಯಾ ಕಥಂ ಮುಖ್ಯತ್ವಂ ಇತ್ಯತ ಆಹ॥ ದೇಹಾತ್ಮ
ವಿವೇಕಮಿತಿ ॥ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಶ್ರೀನಿವಾಸತೀರ್ಥರು, ಸ್ವರೂಪೋತ್ಪತ್ತಿಯೇ
ಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯಾದುದರಿಂದ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯು ಅಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿ ಎನಿಸು
ವುದು ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು
ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯವೇನು ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವರು. ಈ ಗ್ರಂಥ
ವನ್ನು ಓದುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಚಾರಪರರು ಉತ್ತರವು ಹೇಗಿದ್ದರೆ ದೇಹೋತ್ಪ
ತ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯೆಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ಮಾತಿಗೆ ಸಾರ್ಥಕ್ಯ ಬರುವುದು ಎಂಬು
ದನ್ನು ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎನಿ
ಸುವ ಸ್ವರೂಪೋತ್ಪತ್ತಿಯು ಅಡಗಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಿದ ಹೊರತು, ಆಚಾರ್ಯರು
ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವುದು ಯುಕ್ತ ಎಂಬ
ಪ್ರಮೇಯವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕ
ವಾಗಿ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗು
ವುದು—ತದನಾಶ್ರಯಣೇತು (ದೇಹಾತ್ಮನೋಃ ಸ್ಫುಟತರ ವಿವೇಕಾನಾಶ್ರಯಣೇತು)
ದೇಹೋತ್ಪತ್ತ್ಯಾಸ್ವರೂಪಸ್ಯೈವೋತ್ಪತ್ತಿಃ ಪ್ರಾಪ್ತಪ್ರಾಯೇತಿ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವಾಪೇಕ್ಷಯಾ
ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಃ ಮುಖ್ಯೇತಿ ಅರ್ಥಃ—(ದೇಹಾತ್ಮರಿಗೆ ಇರುವ ವಿವೇಕ ಅಥವಾ
ಭೇದವು ಸ್ಫುಟತರವಾಗಿ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ ಸ್ವರೂ
ಪಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತಪ್ರಾಯವಾಯಿತಾದ್ದರಿಂದ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯು ಪ್ರಾದುರ್ಭಾ
ವಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿತು). ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತಪ್ರಾಯವೆಂಬ ಮಾತು ದೇಹೋ

ತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬುದು ಸ್ವರೂಪೋತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬುದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥ
ವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವರೂಪದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅದು
ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದಾದರೆ, ವಾಕ್ಯವೇ ನಿರರ್ಥಕವಾಗುವುದು. ಮತ್ತು ನಾವು ಅಕ
ಚಾತುರ್ಯದಿಂದ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಸ್ವರೂಪೋತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬುದು ಸರ್ವಥಾ ಅರ್ಥವಾ
ಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಹಿಂದೆಹೇಳಿದ ಮೂಲ ಟೀಕಾಗ್ರಂಥಗಳು ವ್ಯರ್ಥವಾಗು
ವುವು. ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯು ಅಮುಖ್ಯವೆಂದೇರ್ಪಟ್ಟರೆ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರ
ಣತ್ವವೂ ಅಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವೂ ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರ
ಬ್ರಹ್ಮನ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವೂ ಅಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವುದು. ಇದು ಅಬ್ರಹ್ಮವಾದದ ಮತ್ತೊಂದು
ರೂಪವೆನಿಸುವುದು. ಏವಂಚ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯು ಸ್ವರೂಪೋತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯ
ವಸಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವೈದಿಕಪದ್ಧತಿ ಎಂದು ಪುನಃ ಹೇಳಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ.
ಯಥಾಕಥಂಚಿತ್ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯು ಅಮುಖ್ಯವಾದರೆ, ಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಸ್ತದ
ನ್ಯೇಷಾಂ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಖಂಡಿಸಿದಂತಾಗುವುದು.

ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಭಾವದೀಪಕಾರರು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದ್ವೈವಿಧ್ಯ ಎಂಬ ಟೀಕಾವಾ
ಕ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವರು. ಏವಂಚ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು
ಎರಡೇ ವಿಧ—ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವ ಮತ್ತು ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂದು. ಇವು
ಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಅಮುಖ್ಯ, ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಂತಹ ಉತ್ಪತ್ತಿ
ಅಲ್ಲ. ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿ; ಇದು ಟೀಕಾಭಿ
ಪ್ರಾಯ. ಇದನ್ನೇ ಶ್ರೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವರು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಆಚಾ
ರ್ಯರು ಹೇಳುವ ಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಾದಿದರ್ಶನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು
ಅನುಸರಿಸಿ ಅಭೂತ್ವಾಭವನವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಮನಸ್ಸು
ಹೋದೀತು. ಅಥವಾ ದೇಹಾತಿರಿಕ್ತವಾದ, ಚತುರ್ಮುಖ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಮೊದಲಾದವರ
ಚೇತನ ಮಾತ್ರ ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತು, ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಲು ಯಾರಾದರೂ
ಪ್ರವರ್ತಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆಲ್ಲ ತಿಳಿಯುವುದು ಭ್ರಾಂತಿ, ಎಂದರೆ ತಪ್ಪು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾ
ಯವನ್ನು ಭಾವದೀಪಕಾರರು ಸ್ವರೂಪೋತ್ಪತ್ತಿಭ್ರಮವ್ಯುದಾಸಾಯಾಹ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯ
ದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವರು. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪೋತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಅಭೂತ್ವಾ
ಭವನ ಎಂದು ಒಂದರ್ಥ; ದೇಹರಹಿತವಾದ ಜೀವರೂಪದಲ್ಲಿ ಜನನ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂ
ದರ್ಥ. ಅಭೂತ್ವಾಭವನವು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.
ಅದರಂತೆಯೇ ಶರೀರರಹಿತಜೀವೋತ್ಪತ್ತಿಯು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ. ಒಂದು ಅಪ್ರಾಮಾ
ಣಿಕ, ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ, ಹೀಗೆ ಎರಡು ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೋಲಿ
ಸುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಒಟ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಎಂದರೆ, ಪ್ರಾದು
ರ್ಭಾವ ಎಂಬ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ವರೂಪೋತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ

ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಇವೆರಡನ್ನೂ ಹೋಲಿಸಿ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು
ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ
ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಚೇತನರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ
ಸಿದ್ಧಾಂತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪತಃ ನಜಾಯತೇ ಇತ್ಯಾದಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪೋ
ತ್ಪತ್ತಿ ನಿಷೇಧವಿದ್ದರೂ ಶೂನ್ಯವಾದದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವ ಅಭೂತ್ವಾಭವನ
ಎಂಬ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ನಿಷೇಧಿತವಾಯಿತೆಂದಾಗಲೀ, ಶರೀರರಹಿತನಾದ ಜೀವನ ಉತ್ಪ
ತ್ತಿಯು ನಿಷೇಧಿತವಾಯಿತೆಂದಾಗಲೀ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದು ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರದ ಭಾಷಾ
ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಇದನ್ನರಿಯದೆ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು
ಹೇಳಿದರೆ ಪ್ರಭವಸ್ಸರ್ವಭಾವಾನಾಂ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಮಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಲೋಪತಂದಂತಾ
ಗುವುದು. ಮತ್ತು ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಈಶಾದನ್ಯಸ್ಯ
ಸರ್ವಸ್ಯ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು, ಅಪರೋದೇಹೋತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿರಿತಿ—
ಆದಿಪದೇನ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಪರಿಗ್ರಹಃ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ
ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ
ಉತ್ಪತ್ತಿ. ಅದು ಬೇರೆ, ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಬೇರೆ, ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡು
ವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುದ್ಧ. ಭಾವದೀಪವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿನ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂಬ
ಪದಕ್ಕೆ 'ಇತರ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಕೊಟ್ಟರೂ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಸರಿಹೋಗುವುದು.

ಹೀಗೆಯೇ ಜೀವನಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸು
ವುದೆಂದು ತೋರುವ ಪ್ರತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ, ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣಾನುಸಾರವಾಗಿ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃ
ಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದೂ, ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣ
ವಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದು ಪ್ರತೀತವಾದ ವಾಕ್ಯವು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ
ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ, ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ
ಶಾಸ್ತ್ರದ ಹೃದಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವವರಿಗೆ ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುವು. ಆಪಾತತಃ ಸನ್ನಿ
ವೇಶ ಸಿಕ್ಕಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ
ವೆಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಅಬ್ರಹ್ಮವಾದ, ಅವೈದಿಕಪದ್ಧತಿ. ಇದೇ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು
ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಈ ಜಾತಿಯ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಹರಿಸಿ ಅವುಗಳ
ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇನೆ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಶ್ರೀನಿವಾಸ
ತೀರ್ಥೀಯದಲ್ಲಿ, ಸ್ವರೂಪೇಣ ನಜನಯತಿ, ದೇಹದ್ವಾರಾಜನಯತಿ ಎಂದು ಒಂದು
ವಾಕ್ಯ. ಇದರ ಅರ್ಥ ಜೀವನಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ; ಜೀವನನ್ನು ಶರೀರ
ರಹಿತವಾಗಿ ಕೇವಲ ಜೀವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವನನ್ನು ದೇಹದ್ವಾರಾ
ಎಂದರೆ ದೇಹಸಹಿತವಾಗಿ, ಎಂದರೆ ದೇಹದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನನ್ನಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು,
ಎಂದು. ಇದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ—ಬತ್ತದ ಕಾಳೆಂಬುದು ಅಕ್ಕಿ ಮತ್ತು ಹೊಟ್ಟು ಈ

ಎರಡುಳ್ಳುದು.. ಅಕ್ಕಿಯು ಹೊಟ್ಟಿನಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿ ಅಕ್ಕಿಯ ಸ್ವರೂಪದಿಂ ಸೃಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಹೊಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಸೃಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಹೊಟ್ಟಿ ಮಾತ್ರ ಸೃಷ್ಟಿ, ಅಕ್ಕಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ; ಅದು ಅನಾದಿ' ಎನ್ನುವುದು ಎಷ್ಟು ಸರಿಯೋ 'ಶರೀರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೃಷ್ಟಿ, ಜೀವಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇಸರಿ.

ಗೀತಾ 2 ನೇ ಅಧ್ಯಾಯ (20) ಮಂತ್ರವರ್ಣದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವಿವೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಸ್ಯ ಸ್ವರೂಪತೋ ಜನ್ಮಾದಿಶೂನ್ಯಸ್ಯಾಪಿ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿನಾ ಅಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಂ... ಅಯಂ ಜೀವಃ ಸ್ವರೂಪೇಣ ನಜಾಯತೇ ನಮ್ರಿಯತೇ ನ ನಶ್ಯತಿ ಚ... ಕುತೋ ನ ಜಾಯತೇ ನಮ್ರಿಯತೇವೇತಿ ಸ್ವರೂಪೋತ್ಪತ್ತಿ ವಿನಾಶಾಭಾವಃ ಜೀವಸ್ಯ ತ್ಯತ ಉಕ್ತಂ ॥ ಅಜೋನಿತ್ಯಃ ಶಾಶ್ವತ ಇತಿ ॥ ಸ್ವರೂಪೋತ್ಪತ್ತಿ ವಿನಾಶಶೂನ್ಯ ಸದೈ ಕರೂಪ ಭಗವತ್ಸರೂಪತ್ವಾದಿತ್ಯರ್ಥಃ। ಅತದ್ಭಾವೇ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯಸ್ಯ ಸಾರೂಪ್ಯ ಗಮಕತ್ವಾತ್ .... ಈಶ್ವರಸ್ಯೇವ ಜೀವಸ್ಯಾಪ್ಯನಾದಿನಿತ್ಯತ್ವೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರಸ್ಯಾಪಿಪ್ರಾಪ್ತೇ ಈಶ್ವರಾದವಿಶೇಷಃ ಸ್ಯಾತ್ ಇತ್ಯತ ಉಕ್ತಂ॥ ಶಾಶ್ವತ ಇತಿ ॥ ಸದೈಕರೂಪಃ ಅನಾದ್ಯ ನಂತಕಾಲಂ ಅತ್ಯಕ್ತಪಾರತಂತ್ರ್ಯಾದಿಸ್ವಭಾವಃ ಇತ್ಯರ್ಥಃ । ಕುತ ಏತದಿತ್ಯ ಉಕ್ತಂ ॥ ಪುರಾಣ ಇತಿ ॥ ಅನಿಚ್ಛಯಾಪಿ ದೇಹಾತ್ ದೇಹಾಂತರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಮತ್ವಾ ದಿತಿ ಹೇತುಗರ್ಭ ವಿಶೇಷಣಮಿದಂ। ನ ಹಿ ತಾದೃಶಸ್ಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಭಾವನಾ ಪೀತಿ ಭಾವಃ ॥ ಎಂದಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಅಯಂ ಜೀವಃ ಸ್ವರೂಪೇಣ ನಜಾಯತೇ ಎಂಬ ಭಾಗವನ್ನು ಉದಹರಿಸಿ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುವವರೂ ಉಂಟು. ಶಾಸ್ತ್ರಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಆದರವುಳ್ಳ ಜನರಿಗೆ ಇಷ್ಟು ವಾಕ್ಯ ಕೇಳಿದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವ ಹುಟ್ಟುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವಾಗುವು ದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು, "ಈ ವಾಕ್ಯವು ಯಾವ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ? ಇದರ ವಾಸ್ತವವಾದ ಅರ್ಥವೇನು? ಇದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯಾಂಶಯಾವುದು?" ಎಂಬೀ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಕೊಡುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಈ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಕರಣದ ಸಾಂಖ್ಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರ ವೇನು? ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಅವಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಈ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಕರಣದ ವಾಕ್ಯಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ, ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೇಲೆ ಉದಾಹೃತವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ:—ಜೀವನಿಗೆ ಅಭೂತ್ವಾಭವನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಎಂದರೆ ಅವನು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಏರ್ಪಡುವುದು .... ಈ ಜೀವನು ಅಭೂತ್ವಾಭವನವುಳ್ಳವನಲ್ಲ, ನಿಶ್ಶೇಷ

ನಾಶವುಳ್ಳವನಲ್ಲ .... ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಅಜೋ ನಿತ್ಯಃಶಾಶ್ವತಃ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದಕ್ಕರ್ಥ—ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿನಾಶಶೂನ್ಯವಾದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಸದಾ ಏಕರೂಪ, ಎಂದರೆ ನಿರ್ವಿಕಾರನಾದ ಭಗವಂತನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ನಾದುದರಿಂದ, ಎಂದು. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಲು ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಅದಕ್ಕುತ್ತರವಾಗಿ ಅತದ್ಭಾವೇ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯಸ್ಯ ಸಾರೂಪ್ಯಗಮಕತ್ವಾತ್ ಎಂದರೆ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಜನಲ್ಲದ ಜೀವನನ್ನು ಅಜನೆಂದು ಹೇಳುವ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಜೀವನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಜನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಎಂದರ್ಥಮಾಡಬೇಕು, ಎಂದು. (ಅಜನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತನಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ, ಎಂದರೆ ಜೀವನು. ಅಜನೆನಿಸುವ ಪರ ಮಾತ್ಮನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದನು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೂ 'ಅಜ' ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯವ ಹಾರ, ಎಂದರೆ ಜೀವನನ್ನು 'ಅಜ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಜೀವನು ಅಜನಾ ಮಕ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಉದ್ದೇಶ). ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಈಶ್ವರನಂತೆ ಜೀವನೂ ಅನಾದಿ ನಿತ್ಯನಾದರೆ, ಈಶ್ವರನಂತೆ ಅವನಿಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು; ಹೀಗೆ ಜೀವನೂ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದರೆ ಅವನು ಈಶ್ವರಸಮಾನನಾಗ ಬೇಕಾಗುವುದು ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪ ಬಂದರೆ, ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶಾಶ್ವತ ಎಂಬ ಪದವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಜೀವಪರವಾದ ಈ 'ಶಾಶ್ವತ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ನಿರಂತರ ಒಂದೇ ರೂಪವುಳ್ಳವನು' ಎಂದರ್ಥ; ಎಂದರೆ, ಯಾವಾಗಲೂ ಬಿಡದೆ ಇರುವ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವುಳ್ಳವನು ಎಂದರ್ಥ. ನಿರಂತರ ವಿಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲದೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತನಾಗುತ್ತಿರುವನು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. (ಏವಂಚ, ಜೀವನು ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಮನಲ್ಲ; ಪರಮಾತ್ಮನು ಅದ್ವಿ ತೀಯ ಎಂಬುದೇ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನತ್ವೇವಾಹಂ ಜಾತುನಾಸಂ ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಪರಮನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಭಗವಂತನ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಜೀವನ ಅನಾದಿ ನಿತ್ಯತ್ವವೂ ಪ್ರಸಕ್ತವಾ ಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮಸಮ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸರ್ವಥಾ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಾಂತಬಲದಿಂದ ಅವನು ನಿತ್ಯಪರತಂತ್ರ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇ ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ, ಅದರ ಬಲದಿಂದ ನಿತ್ಯೋನಿತ್ಯಾನಾಂ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಪರ ಮಾತ್ಮನ ಪರಮನಿತ್ಯತ್ವಸಮರ್ಥನೆಯೇ ಶ್ಲೋಕದ ಪರಮತಾತ್ಪರ್ಯ. ಇದು "ಗೀತಾತಾತ್ಪರ್ಯ" ದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವ ಭಾವ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮಜೀವರ ಸಾಮ್ಯ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾದರೆ ಮುಂದಿನ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬಿಂಬಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಸಮ ರ್ಥಿಸಿ, ತನ್ಮೂಲಕ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಮಾಡಿ ಪರ್ಯವ ಸಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮಪರವಾದುದು ಗೀತೆಯ ಸಾಂಖ್ಯವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ

ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು. ಇತ್ಯಾದ್ಯನೇಕ ಭಾವಗ
'ಶಾಶ್ವತ' ಎಂಬ ಪದವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಲಬ್ಧವಾಗುವುವು). ಹೀಗೆ ಜೀವನ ನಿರಂ
ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕುತ್ತರವಾ
ಮಂತ್ರವರ್ಣದಲ್ಲಿ 'ಪುರಾಣ' ಎಂಬ ಪದವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಪದ
ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಜೀವನಿಗೆ ಇಚ್ಛೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಒಂದು ದೇಹದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಹ
ಹೋಗೋಣ ಎಂಬ ಅವನ ನಿರಂತರ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯಸೂಚಕವಾದ ಹೇತುವು ಅಡಗಿ
ತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಿರಂತರ ಪರತಂತ್ರ ಅಥವಾ ವಿಕಾರಿಯಾದ ಜೀವನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ
ಸಂಭಾವನೆಯೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಒಟ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಏವಂಚ ವಿವೃತಿಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ನಿತ್ಯ ಎಂದರೆ ಅವನು ನಿ
ವಿಕಾರಿ, ನಿತ್ಯಪರತಂತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವವಿರುವುದು. ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿತ್ಯ ಎಂದರೆ ನಿವಿ
ಕಾರ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಜೀವನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವ ನಿಮಿತ್ತ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ಭಾ
ವಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮ ಸ್ವತಂತ್ರ, ಜೀವಾದಿಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬ ನಿಷ್ಕ
ಷ್ಟವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯವೆನಿಸುವ ಭಾಗದಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾ
ತತ್ತ್ವ.

ಪ್ರಮೇಯಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ
ಒಂದು ಗಹನವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಲು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ 'ಸ್ವರೂಪೇಣನ
ಯತೆ' ಎಂಬ ಒಂದು ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹಿಂದು ಮುಂದು ಸಂಬಂಧ ತಪ್ಪಿಸಿ ಜೀವನಸ್ವರ
ಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದರೆ, ಅದು ಅತ್ಯಕ್ತಪಾರತಂತ್ರ್ಯವುಳ್ಳದಾಗ
ವುದು ಹೇಗೆ? ಆ ಸ್ವರೂಪವು ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆ ಅನಾದಿ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾದರೆ, ಅದಕ್
ದೇಹಯೋಗ ಉಂಟಾಗಲು ಕಾರಣವೇನು? ಅದು ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆ ಅನಾದಿಯ
ದರೆ, ಎಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತವಾದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಆಗಬೇಕಾಯಿತಲ್ಲವೆ? ಈ ಪ
ದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರತತ್ತ್ವಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೇಗೆ? ಮತ್ತು ಜೀವಪರವಾಗಿ ಮಂ
ವರ್ಣಸ್ಥವಾದ ಶಾಶ್ವತ ಮತ್ತು ಪುರಾಣ ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ "ವಿವೃತಿ" ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ
ಅರ್ಥದ ಔಚಿತ್ಯವೇನು?

ಜೀವನು ಅನಾದಿ ಭಗವತ್ಸರೂಪ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಬಿಂಬನಾದವನು ಎಂಬ ಅರ್ಥ
ದಲ್ಲಿ ಅವನು ಅನಾದಿ ಎನಿಸುವನು. ಈ ಪ್ರತಿಬಿಂಬತ್ವವೇ ಅವನ ಪಾರತಂತ್ರ
ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ, ಪ್ರತಿಬಿಂಬ, ಪರತಂತ್ರ, ಆಭಾಸ, ಉತ್ಪನ್ನ, ಅಧೀನ, ವಶ, ಮುಂತಾ
ಪದಗಳು ಪರ್ಯಾಯಗಳು, ಮತ್ತು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಅರ್ಥ
ಉಳ್ಳವುಗಳು. ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಧೀನವಾಗಿ ಕಿಂಚಿತ್ ತತ್ಸದೃಶವಾದುದು ಪ್ರತಿಬಿಂ
ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ವ್ಯವಹಾರವು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಅವನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾ
ಅವನಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾಜ್ಞಾನ ಉಳ್ಳದು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಅವನ ಗುಣ

ದಿಂದ ಸದೃಶವಾದ ಸ್ವಲ್ಪಗುಣ ಉಳ್ಳವನು ಎಂದು ಲೌಕಿಕ ಭಾಷೆಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡು
ವಂತೆ ಈ ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಾರದು. ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರತಿಗುಣವೂ ಪರಮಾತ್ಮನೇ
ಸರಿ. ಅದರ ಸ್ವಲ್ಪಭಾಗವೂ ಪೂರ್ಣ; ಅದೂ ಪರಮಾತ್ಮನೆ. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಕಿಂಚಿತ್
ಎಂದರೆ ಅವನ ಅಧೀನ, ಅಥವಾ ಅವನಿಂದ ದತ್ತ, ಅಥವಾ ಅವನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ
ಎಂಬುದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ವಿಷ್ಣುಡಾ
ನಂದಭಾಗಿನಃ ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬರೂಪ
ವಿಷ್ಣುಟ್ಕಾರ್ ಎಂಬೀಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕನುಗುಣ
ವಾಗಿಯೇ ಸಮನಾಚ ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಸಮ
ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕು. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನಧಿಕರಿಸಿಯೇ ನೋಪಮ
ರ್ದೇನಾತಃ ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಏವಂಚ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸರ್ವಥಾ
ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವವು ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾದಿ ಪ್ರಕೃತೇಃ ಇತ್ಯೇತದುಚ್ಯತೆ (ಪ್ರಕೃತಿಗೆ
ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾದಿಗಳಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ) ಎಂದು "ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕೆ" ಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ
ಪಟ್ಟಿರುವುದು.

ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವನನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮಾಭಾಸನೆಂದು ಶ್ರುತಿ
ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಸಾರುವುವು. ಭಾನಮಸ್ತಿತ್ವಮಪಿಚೈವಾಸಮಂತಾದ್ಯತಃ ಎಂದು ಆಚಾ
ರ್ಯರು ಆಭಾಸ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿರುವರು. ಸುಧಾಕಾರರು ಈ
ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ, ಭಾಚಸಾಚಭಾಸೆ ಆ ಸರ್ವಕಾಲವರ್ತಿನ್ಯಾ ಭಾಸೆ ಆಭಾಸೆ ಪರಮಾ
ತ್ಮಾಧೀನೆ ಆಭಾಸೆ ಯಸ್ಯಾಸೌ ಪರಮಾತ್ಮಾಭಾಸಃ ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ
ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನಾದ್ಯನಂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನವಾದ ಎಂದರೆ ಪರ
ಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾದ ಅಥವಾ ದತ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದರೆ
ಸತ್ತಾ ಉಳ್ಳವನು ಜೀವನು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥವು ಸುಧಾಕಾರರಿಂದಲೇ,
ಯತಃ ಕಾರಣಾತ್ ತತಃ ಪರಮಾತ್ಮನಏವ ಜೀವಸ್ಯ ಭವತಃ ತತಃ ಕಾರಣಾತ್
(ಯಾವ ಕಾರಣದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಲೇ ಜೀವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು
ಅಸ್ತಿತ್ವ ಬರುವುವೋ ಆ ಕಾರಣದ ದೆಸೆಯಿಂದ) ಎಂಬ ಪೂರ್ವವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿ
ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲಾ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಪರವಾದುವುಗಳೇ ಹೊರತು
ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅನಾದಿಯಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಸತ್ತಾ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾ
ನೆಂದು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಆಚಾರ್ಯರು ಜೀವನ ಜನ್ಮವನ್ನು ಸಮರ್ಥನ
ಮಾಡಿರುವರು. ತಸ್ಮಾತ್ ತದ್ವಶತ್ವೈವಹಿ ಉತ್ಪತ್ತಿರತ್ರಕಥಿತಾ ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ
ವಾಕ್ಯವು ಈ ಸಮಸ್ತ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಬಹುದಾದ
ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಇಷ್ಟು ಗಹನವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರತತ್ತ್ವಗಳನ್ನಧಿಕರಿಸಿ
"ವಿವೃತಿ" ವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿವೆ. ಆ ವಾಕ್ಯಗಳ ಗಂಭೀರಭಾವಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸು

ವುದು ಬಿಟ್ಟು ಶಾಸ್ತ್ರವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಪಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವುದು ಸರ್ವಥ ಸಾಧುವಾದುದಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಜಾತಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಹರಿಸಿ, ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗತವಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕೃತ ವಿಚಾರವನ್ನು ಉಪರಮಿಸೋಣ "ಚಂದ್ರಿಕಾ'' ದಲ್ಲಿ, ಅನಾದಿತ್ವಶ್ರುತಿಃ ಸ್ವರೂಪಾನಾದಿತ್ವಮಾತ್ರೇಣ ಗೌಣೀ ಎಂ ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದವರ ಸಂತೋಷಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಈ ವಾಕ್ಯವು 'ನಿತ್ಯ ವಸ್ತು ವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತ ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು' ಎಂದು ಪಾಕ್ಷಿಕವಾ ಒಪ್ಪೋಣ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅನಾದಿರ್ವಾಯುಮಾಕಾಶಃ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವು ಮುಖ್ಯಾ ರ್ಥವೇ ಆಯಿತು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಗೌಣೀ ಎಂದು ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಹೇ ವುದು ಅಸಂಗತವಾಗುವುದು. ಈ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವು ಗೌಣೀ ಎಂದು ಹೇಳುವವರಿಗೆ, ನಿ ವೆಂದು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತ ಎಂಬ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನಾದಿ ವಿಲ್ಲ, ಅದರ ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧವಾದ ಅನಾದಿತ್ವವು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಸಹಿ ತಕ್ಕುದು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಸ್ವರೂಪಾನಾದಿತ್ವಮಾತ್ರೇಣ ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟಪದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾ ಅಭೂತ್ವಾಭವನ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತರೀತ್ಯಾ ಉತ್ಪತ್ತಿಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾ ವಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟು, ಎಂಬುದೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹಿಂದು ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವು ಚಂದ್ರಿಕಾಚಾರ್ಯರಿಂದಲೇ ಸಮರ್ಥಿ ತವಾಗಿದೆ. ಏವಂಚ, ಹಿಂದೆ ವಿವೃತಿವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಟ್ಟಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮೇತರ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅನಾದಿ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದಾಗ ನಿಯಮವಾಗಿ ನಿರಂತರ ಅತ್ಯಕ್ತಪಾರತಂತ್ರ್ಯವುಳ್ಳುದು ಎಂದರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊ ಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ, ಆ ಅನಾದಿತ್ವವು ಅರ್ಥಾತ್ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ರೂಪವಾದ ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಡುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯ. ಇದನ್ನು ಮರೆತು ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೊರಟುವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಪಲಾಪ ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕವಾದ ಭಾವ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವವರು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವ ಪಕ್ಷಿಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಮರೆಯಬಾರದು.

ಅನಾದಿವಸ್ತುಗಳ ಪರವಾಗಿ "ಸ್ವರೂಪೋತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ" ಎಂಬ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಭಿಪ್ರಾಯ ಗಳುಂಟು. 'ಸ್ವರೂಪೋತ್ಪತ್ತಿ' ಎಂಬ ಪದವು ಪರಿಣಾಮವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ

"ಅನ್ಯಥಾಭವ ಎಂಬ ಸ್ವರೂಪಪರಿಣಾಮ" ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಘಟ ಹುಟ್ಟುವುದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಘಟವು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದರೆ ಮಣ್ಣು ಘಟರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪಪರಿಣಾಮವೆಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ ಹೆಸರು. ಮಣ್ಣಿನ ಆಕಾರವೇ ಒಂದು, ಘಟದ ಆಕಾರವೇ ಮತ್ತೊಂದು ಆದುದರಿಂದ, ಘಟವು ಅನ್ಯಥಾಭವ ವೆಂಬ ಜನ್ಮ ಉಳ್ಳುದು ಎನಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಮಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ಜಡವಸ್ತುವಿಗೆ ಅನ್ಯಥಾಭವವೆಂಬ ಪರಿಣಾಮವಿರುವುದು. ಚೇತನ ವಸ್ತುವಿಗಾದರೋ ನಿತ್ಯ ವಿಕಾರವಿದ್ದರೂ ಅನ್ಯಥಾಭವವೆಂಬ ಸ್ವರೂಪಪರಿಣಾಮವಿಲ್ಲ. ಇದು ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಚೇತನಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಥಾಭವವಿರುವುದಾದರೆ, ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವೈಯರ್ಥ್ಯ ಬರುವುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಆಕಾರ ಬರುವಂತಹ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೂ ಭಗವಂತನೇ ನಿಯಾಮಕ. ಏವಂಚ ಜೀವನಿಗೆ ಸ್ವರೂಪ ಪರಿಣಾಮವಿಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಅನ್ಯಥಾಭವವೆಂಬ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಉಪ ಪಾದಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೂ ಜೀವನಿಗೆ ಸ್ವರೂಪೋತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲ, ಅವನು ಅನಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೂ ಅವಿರೋಧವಾಗಿ ಜೀವನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಾಹಮಾಡು ವುದೇ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಹೃದಯ. ಮತ್ತು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪ ಅನಾದಿ, ಜನನ ವಿಲ್ಲ ಇತ್ಯಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪ್ರಮೇಯಗಳಲ್ಲಿ, ತದ್ಗುಣಸಾರತ್ವಾತ್ತು ತದ್ವ್ಯಪದೇಶಃ ಪ್ರಾಜ್ಞವತ್ ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ "ಪುಂಸ್ತ್ವಾದ್ಯಧಿಕರಣ'' ದಲ್ಲಿಯೂ ಸೂಚಿತವಾ ಗಿರುವ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಪ್ರಮೇಯಗಳಡಗಿವೆ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನೇ ಹಾರಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ವಿಶದ ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕೃತ್ಯವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಉಪರಮಿಸು ತ್ತೇನೆ. 'ಜೀವನು ಅವನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತ, ಈ ಕಾರಣ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸತ್ತಾ ಉಳ್ಳವನು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರ್ವಥಾ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಪಲಾಪ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸಕ್ತಿಗೆ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡದ್ದಾಯಿತು.

ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಮತ್ತೊಂದಂಶ—ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳ ವಾದದಂತೆ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಸತ್ತಾ ಪರಮಾತ್ಮದತ್ತವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಪರತಂತ್ರವಲ್ಲವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳು ಅಸಂಭಾವಿತವಾದುದರಿಂದ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಜೀವಸ್ವರೂಪವೂ ಸ್ವತಂತ್ರಪರಮಾತ್ಮನಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಇದೇ 'ಜೀವಾಭೇದ' ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಕರೆಯುವ ಮಹಾದೋಷ. ಇದೇ, ಅಸತ್ಯಮ ಪ್ರತಿಷ್ಠಂತೆ ಜಗದಾಹುರನೀಶ್ವರಂ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಕರೆಯುವಂತೆ ಆಸುರಭಾವ;

ಮತ್ತು ಸರ್ವಾರ್ಥಾ೯ ವಿಪರೀತಾಂಶ್ಚ ಬುದ್ಧಿಃ ಸಾಪಾರ್ಥ ತಾಮಸೀ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸ್ಪ
ವಾದ ತಾಮಸ ಬುದ್ಧಿ. ಇದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮಾಧ್ವಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ "ಜೀವ
ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲ, ಇದ್ದರೂ ಅಮುಖ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ" ಎಂಬುದು ದುರ್ವಾ
ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಜೀವನ ಸೃಷ್ಟಿ ಅಮುಖ್ಯ ಎಂದರೂ ಅವನ ಸ್ವರೂಪ ಅಥವ
ಅವನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲವೆಂದರೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ.

"ಚೇತನಾಚೇತನ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿ. ಅದನ್ನೊಪ್ಪಿದರೆ
ಪರಮಾತ್ಮನ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಪ
ಮಾತ್ಮನ ಕಾರಣತ್ವವೇ, ತನ್ಮೂಲಕ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದೇ
ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದೇ ಪ್ರಮೇಯ" ಎಂದು ಅತಿ ಸ್ಪಷ್ಟಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾ
ಸಾರಿ ಹೇಳುವ ಮಾತಿಗೆ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಬಡತನವಿಲ್ಲ. ಆಚಾರ್ಯರು ಈ
ಭಾವವನ್ನು ಪ್ರತಿ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಒತ್ತಿಒತ್ತಿ ಹೇಳುವರು. ಇಷ್ಟು ಪ್ರಮೇಯ
ವನ್ನು ಕೇಳಿದಮೇಲೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳು, 'ನಾವೂ ಜೀವಸ್ವರೂಪ ಮುಂತಾ
ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇ
ತ್ತೇವಲ್ಲಾ? ನೀವು ಯಾರನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒತ್ತಿ
ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ?' ಎಂದು ಒಂದೇಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ಮಾಡಿದ ಸಮಸ್ತ
ವಿಚಾರವನ್ನು ನಿಷ್ಫಲ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ
ಭಿಜ್ಞರು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯಾಂಶವು ಹೀಗಿರುತ್ತದೆ—ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ದಲ್ಲಿ
ಕಂಡುಬರುವಂತೆ ಪೂರ್ವ ಪಕ್ಷಿಗಳ ಆಶಯವು 41 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "ಉತ್ಪತ್ತಿಯು
'ಅಭೂತ್ವಾಭವನ' ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯರೂಪದಿಂದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ, ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ
ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪದಾರ್ಥವು. ಇದು
ಅನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಗೌಣವಾಗಿ ಅಥವಾ ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿ
ಉತ್ಪತ್ತಿಪದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ದೇಹಯೋಗವು ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಉತ್ಪ
ತ್ತಿಯು. ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾವ್ಯಾ(!)ಪ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧವು. ನಿಸ್ಸೃಕ್ಷತ್ವವ
ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧವು. ಈ ಪ್ರಕಾರ ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ಅಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಗಳು
ಆಯಾಯ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸ್ವಭಾವಾನುಗುಣವಾಗಿ 'ಉತ್ಪನ್ನಃ' 'ಜಾತಃ' ಇತ್ಯಾದಿ
ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ನಿಯಾಮಕಗಳೆಂದೂ ವಸ್ತುತಃ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯ
ವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅವು ಸ್ವರೂಪತಃ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿರಹಿತವೆಂದೂ,
ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ 'ದೇವದತ್ತೋ ಜಾತಃ' ಇತ್ಯಾದಿ ಲೌಕಿಕ
ವೈದಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ 'ದೇವದತ್ತನಿಗೆ ದೇಹವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು' ಮುಂತಾದ
ಅರ್ಥಗಳನ್ನೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅವನಿಗೆ ಸ್ವರೂಪತಃ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟೆಂದು
ತಿಳಿಯಬಾರದು" ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೆಯೇ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಈ

ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪದಗಳ ಪ್ರಯೋಗವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅವುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅರ್ಥವಾಗಲಿ, ಅವುಗಳಿಂದೇರ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಮೇಯವಾಗಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯುತ, ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಪ್ರತಿವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಹರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿ ವಾಸ್ತವವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಮೇಯವೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ದ ವಾಕ್ಯ	ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ಥಿತಿ.
...ಅಭೂತ್ವಾಭವನ... ಮುಖ್ಯವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪದಾರ್ಥವು.	ಇದು ನ್ಯಾಯರೀತ್ಯೈತತ್ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿ ಆಡಿದ ಮಾತು. ಸದ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಿಗೆ 'ಅಭೂತ್ವಾಭವನ' ವೆಂಬ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ.
ಇದು ಅನಿತ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.	ಇದು ಸರ್ವಂಹಿ ದ್ರವ್ಯರೂಪೇಣ ನಿತ್ಯಂ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮರೆತು ಆಡಿದ ಮಾತು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವ ಅನಿತ್ಯ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಯೋಗ್ಯರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏವಂಚ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ 'ಅನಿತ್ಯ' ಎಂದರೆ ಪರಾಧೀನವಾದುದು ಎಂದರ್ಥ.
ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥ ಗಳಿವೆ ... ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧವು..	ಈ ವಾಕ್ಯವು ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿರುತ್ಪತ್ತಿಃ ಈಶಾದನ್ಯಸ್ಯ ಸರ್ವಸ್ಯಚಾಪೀತಿ ವಿಯತ್ಪಾದೆ ವಕ್ಷ್ಯತೆ ಎಂದರೆ ಈಶನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸರ್ವವೂ ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿರೂಪ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಳ್ಳದು, ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿರೂಪ, ಎಂದರೆ, ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಅಲ್ಲದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ, ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವು.

ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸದಾ ಈ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಅದುಳ್ಳ ವಸ್ತು ನಿತ್ಯವೆನಿಸಿತು, ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ. ತಸ್ಮಾದ ಶೇಷಕರ್ತೃಕೋ ನಿರ್ವಿಕಾರೋರಮಾಪತಿಃ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು

ವಸ್ತುತಃ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲ.

ಹೇಳುವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಸಂಜ್ಞೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿತ್ಯವೆಂದೊಪ್ಪಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಗೋ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಒಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹೃದಯವಲ್ಲ. ಉತ್ಪತ್ತಿಪದಾರ್ಥವೇ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿರೂಪವೆಂದು ಮೊದಲು ಅನುಭವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಅದೊಂದೇ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪದಾರ್ಥವೆಂದೂ, ಅಭೂತ್ವಾಭವನ ಮೊದಲಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಗಳು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೆಂದೂ, ನಿರ್ಣಯಿಸಿ, ಈ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಎಂದರೆ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿತ್ಯವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹೃದಯ. ‘ ವಸ್ತು ನಿತ್ಯ, ನಿರಂತರ ಅತ್ಯಕ್ತಪಾರತಂತ್ರ್ಯ ಉಳ್ಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ’ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಕೊಡುವ “ ವಿವೃತಿ ”ಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಈ ಭಾವವೇ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವ ನಿಮಿತ್ತ, ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿತ್ಯೋನಿತ್ಯಾನಾಂ ಎಂದೆನಿಸುವುದರ ಭಾವ. ಏವಂಚ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವುದೆಲ್ಲವೂ ದ್ರವ್ಯರೂಪದಿಂದ ನಿತ್ಯವೇ ಆದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನಧಿಕರಿಸಿಯೇ “ ಚಂದ್ರಿಕಾ ” ಸರ್ವಾನಿತ್ಯತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದಿಕೆ ವಿಯತ್ಪಾದೆ (ಪರಮಾತ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಅನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ವಿಯತ್ಪಾದದಲ್ಲಿ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹೃದಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವದ ಉಪಪಾದನೆಯೇ ಉದ್ದೇಶ. ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಸ್ಥಿತಿ ಇರುವಾಗ ‘ ವಸ್ತುತಃ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲ ’ ಎನ್ನುವುದು ಶುದ್ಧ ನಾಸ್ತಿಕವಾದ. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣದ ಮಾತು.

ಅವು ಸ್ವರೂಪತಃ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿರಹಿತವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ “ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ” ದಲ್ಲಿ ಚೇತನಾನಾಂ ವಿಶೇಷೋಯಃ ಸ್ವಭಾವೋಪೀಶ್ವರಾರ್ಪಿತಃ—(ಚೇತನರ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಸ್ವಭಾವ ಅಥವಾ ಸ್ವರೂಪವು ಈಶ್ವರಾರ್ಪಿತವೆಂದರೆ ಈಶ್ವರನಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾದಿಯುಳ್ಳದು,) ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾದುದು ಎಂದು ಜ್ಞಾತವಾಗಬೇಕು, ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವುದು. ನಿತ್ಯಪರತಂತ್ರಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದಕ್ಕೆ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಹೆಸರು. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇದ್ದರೇ ವಸ್ತು ನಿತ್ಯವಾಗುವುದು. ಆಕಾಶಾದಿಗಳು ನಿತ್ಯವೆನಿಸಲು ಅವಕ್ಕಿರುವ ನಿರಂತರ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಹೀಗೆ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶ.

‘ ದೇವದತ್ತೋ ಜಾತಃ ’ ಇತ್ಯಾದಿ ... ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ‘ ದೇವದತ್ತನಿಗೆ ದೇಹವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು ’ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅವನಿಗೆ ಸ್ವರೂಪತಃ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು.

ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಯುಕ್ತೇಶ್ಚ ಎಂಬ ಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾವಸರದಲ್ಲಿ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯು ಜೀವೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಹೇತು, ಎಂದು ಯುಕ್ತ್ಯಾಚ ಅನಾದೇರಪಿ ಜೀವಸ್ಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಃ ತದುಪಾಧೇರುತ್ಪತ್ತೇಃ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದು. ಜೀವನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಸರ್ವಥಾ ಔಪಚಾರಿಕವಲ್ಲವೆಂದು ಉತ್ತರವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿತವಾಗಿರುವುದು. ‘ ದೇವದತ್ತೋಜಾತಃ ’ ಎಂದರೆ ‘ ಶರೀರವುಳ್ಳ ದೇವದತ್ತನು ಹುಟ್ಟಿದನು ’ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ದೇವದತ್ತನೆಂದು ನಾಮವುಳ್ಳ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವು ಹುಟ್ಟಿತು, ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವನ ಶರೀರಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಏವಂಚ, ‘ ದೇವದತ್ತೋಜಾತಃ ’ ಎಂದರೆ ದೇವದತ್ತನ ಸ್ವರೂಪ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. 42 ನೇ ಪುಟ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾದ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತ್ಯಾ ಸಮುತ್ಪನ್ನ ಇತಿಶ್ರುತ್ಯಾಭಿಧೀಯತೆ ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ವಾಕ್ಯವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿದ್ವಾರಾ ಜೀವನು ಎಂದರೆ ಜೀವಸ್ವರೂಪವು ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬುದೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವೆಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಹೀಗೆ “ ದ್ವೈತ ಪ್ರದೀಪ ”ದ ಒಂದು ಪುಟದ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೇ ಇಷ್ಟು ದೋಷಗಳಿರುವಾಗ, ಆ ಇಡೀ ಲೇಖನವೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧ

ವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ವತಏವ ಸಿದ್ಧ. ಮತ್ತು ಈ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ದ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೆಂದು ಉದಾಹೃತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಬಾಧಕ, ಎಂಬುದು ಈಗ ತಾನೆ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಲೇಖನವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ ವೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ವಾಸ್ತವ ವಾಗಿ ನ್ಯಾಯಮತ, ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನ್ಯಾಯಮತ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಇದೇ ಮಧ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಈ ಅಂಶವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾದ ನ್ಯಾಯಮತ ಇವೆರಡನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುತ್ತದೆ.

ಏವಂಚ ಈ ಲೇಖಕರು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗಿರುವುವು. ಈ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಪೂರ್ವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಅಭಿ ಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಇದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ, ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಎಂಬ ವಿವೇಚನೆ ಅವರ ಲೇಖನವನ್ನು ಓದುವವರಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದೂ, ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಭಾವವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೂ ನನ್ನ ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಡಗಿದ ಉದ್ದೇಶ.

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಆಚಾ ರ್ಯರು ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷದ್ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾವಸರದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರಕೃತ ಅದರ ಉಪಯೋಗವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತೇನೆ. ಅಂಧಂತಮಃ ಪ್ರವಿಶಂತಿ ಯೇ ಅವಿದ್ಯಾಮುಪಾಸತೇ । ತತೋ ಭೂಯ ಇವ ಯೇ ವಿದ್ಯಾಯಾಂರತಾಃ ಎಂದು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಒಂದು ಮಂತ್ರ. ಇದರರ್ಥ—(ಯಾರು ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಆದರವುಳ್ಳವರೋ ಅವರು ಅಂಧಂತಮಸ್ಸೆಂಬ ದುರ್ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಯಾರು ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರ ಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಬದ್ಧಾದರರೋ ಅವರು ಅವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೀನವಾದ ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದು ತ್ತಾರೆ.) ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ—ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮ ನನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಾತಂ ತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಂಗತರುವುದೋ ಅದು ದುಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ. ದುಶ್ಶಾಸ್ತ್ರರತಿಯೇ ತಮಸ್ಸು. ದುಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವಿದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರ ದಲ್ಲಿಯೇ ಬದ್ಧಾದರರಾದರೆ, ಶಾಸ್ತ್ರದ ಹೃದಯ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಿರ್ಣಯ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದುಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರವರ್ತಕ ವಾದ ದುರಾಗ್ರಹದಿಂದ ಮನಸ್ಸು ದೂರವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಚ್ಛಾ

ಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಪಾರ್ಥ ಕಲ್ಪನೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದು ತಮಸ್ಸಿಗಿಂತ ಹೀನತರ. ಪ್ರಕೃತ "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ" ದಲ್ಲಿನ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರವಿದು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವು ತತೋಭೂಯ ಇವ ಯೇ ವಿದ್ಯಾಯಾಂರತಾಃ ಎಂಬ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಂತಿದೆ. ಹಿಂದೆಯೇ ಉಪಪಾದಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಈ "ದ್ವೈತ ಪ್ರದೀಪ"ವು ಸತ್ಯತ್ವಸಾಮ್ಯ ಹೇಳಿ, ಪರ ಮಾತ್ಮನ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವಕ್ಕೆ ಭಂಗತಂದಿರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅಮುಖ್ಯಮಾಡಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಕಾರಣತ್ವಕ್ಕೆ, ತನ್ಮೂಲಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಭಂಗತಂದಿರುತ್ತದೆ. ಪರ ಮಾತ್ಮನು ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಪವಿತ್ರಭಾವವನ್ನು ಚಾರ್ವಾಕ ಮತಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ, ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪನಾಶ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಉಪದೇಶಮಾಡಿದ 'ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರ ' ಎಂಬ ಅಸಾಧಾರಣತತ್ತ್ವವು, ಆಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಹಿಂದೆ ನ್ಯಾಯ ಮತದ ಉದಯನಾಚಾರ್ಯರು ಉಪದೇಶಮಾಡಿದರೆಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ, ಆಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಕೃತ್ಯವಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿ ವೈಷ್ಣವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಪಲಾಪ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಅನೇಕ ದೋಷಗಳು ಈ ಲೇಖನದ ಪ್ರತಿಭಾವದಲ್ಲಿಯೂ ಅಡಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ "ದ್ವೈತ ಪ್ರದೀಪ"ವೆಂಬ ಲೇಖ ನವು ಪೂರ್ತಿ ಅಬ್ರಹ್ಮವಾದವಾದ ಚಾರ್ವಾಕಮತಕ್ಕೂ ಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮವಾದವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಭೇದಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ, ಅರ್ಥಶೂನ್ಯವಾದವಾದ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಮತಕ್ಕೂ, ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಭಾವವನ್ನರಿತು ನಲಿದಾಡುವ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ ಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಭೇದವನ್ನರಿಯದಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ, ವೇದಾಂತ ಪ್ರಕ್ರಿ ಯೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಮತ್ತು ಒಂದೇ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಭೇದವಿರುವುದೆಂಬುದು ತಿಳಿಯದಿ ರುವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ, ಬಹುಗಹನವಾದ ಭಾವಗಳುಳ್ಳ ಪೂರ್ಣಬೋಧರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಮೇಯನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ಇದರ ಯಾವ ಒಂದು ಪುಟದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಇದರ ಮೇಲೆ ಅತಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖನವು ಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನು ಚಾರ್ವಾಕಮತಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ ಅಪಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುವುದು ಬೇರೆ. 42 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "ದ್ವೈ.ಪ್ರ. ಲೇಖ ಕರು ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಂತೆಯೇ ಆತ್ಮಾದಿ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳಿ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟೆಂಬ ಭಾವನೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಶರೀರಾತ್ಮವಾದಿಗಳಾದ ಚಾರ್ವಾಕರಂತೆ ದ್ವೈತವಾದಿಗಳನ್ನೂ ನಾಸ್ತಿಕವಾದಿಗಳೆಂಬ ಅಪಪ್ರಥೆಗೆ ಈಡುಮಾಡಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ್ರೋಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ವಿವೇಚ ಕರಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂಬೀಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು, "ಆ ಮನುಷ್ಯನು ಶುದ್ಧ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬನಿಂದ ಸಂಧ್ಯಾದಿ ಸಾಧುಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ

ಸದಾಚಾರವು ವಿಹಿತವೆಂಬ ಅಪಪ್ರಥೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದ್ರೋಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರನಾಗಿದ್ದಾನೆ", ಎಂಬೀರೀತಿಯ ಮಾತಿಗೆ ಸದೃಶವಾಗಿವೆ. ತದುಪ ಈ ಲೇಖನದ ಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಪರಿಚಯ, ಆಸ್ತಿಕನಾಸ್ತಿಕ ಪದ್ಧತಿಗ ವಿವೇಕ, ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ಮಟ್ಟ, ಮನಶ್ಶಾಂತಿ ಮುಂತಾದುವು ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ "ದ್ವೈ ಪ್ರದೀಪ"ದ ಮೊದಲನೆಯ ವಾಕ್ಯವಾದ "ಅಂಧಂತಮಃ ಪ್ರವಿಶಂತಿ ಯೇಽವಿದ್ಯಾಮು ಪಾಸತೆ" ಎಂಬುದು ಮುಂದೆ ಬರಲಿರುವ ಅವರ ಲೇಖನದ ವಿಷಯವೆಲ್ಲಾ ಕೇವ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬರೆದಂತಿದೆ.

ಏವಂಚ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿರೂಪವಾ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಅಮುಖ್ಯವೆಂದರೆ ಏರ್ಪಡುವ ವಿಷಯಗಳೇ ಬೇರೆ. ಇದಕ್ಕೆ "ದ್ವೈ ಪ್ರದೀಪ"ವೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯವೆಂದರೆ ಸಿದ್ಧಿಸುವ ವಿಷಯ ಮಹತ್ವವೇ ಬೇರೆ. ಅದಕ್ಕೆ "ದ್ವೈತ ಫಿಲಾಸಫಿ" ಗ್ರಂಥವೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಆ ಉತ್ಪ ತ್ತಿಯು ಅಮುಖ್ಯವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುದ್ಧ; ಮುಖ್ಯವೆಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ; ಆರಂಭ ದಲ್ಲಿಯೇ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳಿ, ಅದ ಘಟನೆಗೋಸ್ಕರವೇ ಪ್ರತಿ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಕಾರಣತ್ವಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದಾದ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ, ಅದರ ನಿವಾರಣೆ ಮೂಲಕ ಪ್ರತ್ಯಧಿಕರಣದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ರ್ಪಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣತ್ವವು ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿದ್ದರೆ, ಅಥವಾ ಜಗತ್ತಿನ ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಕಾರಣದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಔಚಿತ್ಯವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದ ಜೀವಸ್ವರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಅನಾದಿವಸ್ತು ಗಳು ವೇದಗಳಿಂದ ಏರ್ಪಡುವುದಾದರೆ, ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ವಿನಾಕರಿಸಿ ಜಗನ್ಮ ಹಿಮೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಸರ್ವೋತ್ಕರ್ಷೇ ದೇವದೇವಸ್ಯವಿಷ್ಣೋಃ ಮಹಾತಾತ್ಪರ್ಯಂ ನೈವಚಾನ್ಯತ್ರಸತ್ಯಂ ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. "ದೇವತೆ ಗಳಿಗೆ ದೇವತಾತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ದೇವದೇವನೆನಿಸಿದ ಸರ್ವಾಂ ತರ್ಯಾಮಿ ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವೇ ಸರ್ವವೇದದ ಮಹಾ ತಾತ್ಪರ್ಯ ವಿಷಯ. ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯವೂ ವೇದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ವೇದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮೇತರ ವಿಷಯ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವೋತ್ತ ಮತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ" ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋ ತ್ತಮ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಕಾರಣ, ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣ ಎಂದರ್ಥವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಗೀತಾವಿವೃತಿಕಾರರು ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇದೇ ಅರ್ಥವೇ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಂ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಲ್ಲಡಗಿದ ಭಾವ. ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ತರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ನಿತ್ಯತ್ವವು ವೇದಾರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು, ಪರಸ್ಯ ಸಾಮ್ಯ ಸಂಪ್ರಾಪ್ತೇಃ ಕಸ್ಯಸ್ಯಾತ್ ಮುಖ್ಯನಿತ್ಯತಾ (ಬೃ.ಭಾ.) ಎಂದು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿ ರುತ್ತಾರೆ. (ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯತ್ವವಿದ್ದೀತು) ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ.

ಪರಮಾತ್ಮನ ದೆಸೆಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರ ಯಾವತ್ತೂ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಹೋಮ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆ? ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೊಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಅನೇಕ ದೋಷಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೋಷಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ "ಚಂದ್ರಿಕಾ"ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಹ ರಿಸುತ್ತೇನೆ.—ತತ್ರ ಉತ್ಪತ್ತಿಶ್ರುತಿಃ ಭೂತವಿಷಯಾ ಅನುತ್ಪತ್ತಿಶ್ರುತಿಸ್ತ್ವವಕಾಶ ವಿಷಯಾ। ತಸ್ಮಾನ್ನವಿರೋಧ ಇತಿ, ಶ್ರುತಿದ್ವಯಸ್ಯಾಪಿ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥತ್ವೇನ ವ್ಯವಸ್ಥೇತಿ ನ್ಯಾಯವಿವರಣೋಕ್ತಂ ಪಕ್ಷಾಂತರಂ ಟೀಕಾಯಾಂ ತಸ್ಮಾನ್ನೋಕ್ತಮಿತಿಚೇದುಚ್ಯತೆ। ತಥಾತ್ವೇಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವಸಿದ್ಧಯೆ ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರಾಭಿಪ್ರೇತಸ್ವೇತರಸರ್ವಕಾರಣತ್ವಾ ಸಿದ್ಧಿಃ। ಅತ್ರಾಪ್ಯಾದ್ಯಸೂತ್ರಸ್ಥ ವಿಯತ್ಪದಸ್ಯಸಂಕೋಚಃ। ದ್ವಿತೀಯಸೂತ್ರೆ ಅನಾದಿ ತ್ವಶ್ರುತೇಃ ಗೌಣತ್ವೋಕ್ತಿ ವಿರೋಧಃ। ಈಶಾಧೀನ ವಿಶೇಷೇಣ ಜನ್ಯಾ ಇತ್ಯೇವಶಬ್ದಿತಾಃ ಇತ್ಯನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವಿರೋಧಃ। ಷಷ್ಠಸೂತ್ರೀಯಭಾಷ್ಯೋದಾಹೃತ ಶ್ರುತಿಸ್ಥಸ್ಯ ಸ ಇದಂಸರ್ವಮಸೃಜತೇತಿ ಸರ್ವಶಬ್ದ ಸಂಕೋಚಃ। ಆತ್ಮಾವಾ ಇದಮೇಕಏವಾಗ್ರ ಆಸೀದಿತ್ಯಾದ್ಯವಧಾರಣಾದಿವಿರೋಧಃ। ಇತ್ಯನೇಕದೋಷಪ್ರಸಂಗಾನ್ನೋಕ್ತಂ। ಅತ ಏವನ್ಯಾಯವಿವರಣೆ ಪೂರ್ವತ್ರ ಅರುಚ್ಯಾ ಪರಧೀನವಿಶೇಷವತ್ವಮಾತ್ರವಿಷಯ ತ್ವಂವೇತಿ ಪಕ್ಷಾಂತರಮುಕ್ತಂ। ನ್ಯಾಯವಿವರಣೆ ಅನುತ್ಪತ್ತಿ ವಚನಾನಾಂ ಅವ್ಯಾ ಕೃತಾಕಾಶ ವಿಷಯತ್ವೋಕ್ತಿಸ್ತು ತಸ್ಯ ಭೂತಾಕಾಶಸ್ಯೇವ ಅಭೂತ್ವಾಭವನರೂಪೋತ್ಪ ತ್ತಿರ್ನಾಸ್ತೀತ್ಯಭಿಪ್ರಾಯಾ।........

ಸರ್ವವಿಷಯಕತ್ವಾತ್ ಉತ್ಪತ್ತಿಶ್ರುತಿಃ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಾ (ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾ) ಇದಕ್ಕೆ "ಚಂದ್ರಿಕಾ" ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿರೂಪೋತ್ಪತ್ತಿರ್ಹಿ ಭೂತಾವಕಾಶ ತದ್ದೇವತಾರೂಪಚತುಷ್ಟಯೇಽಪ್ಯಸ್ತಿ ಅನುತ್ಪತ್ತಿಸ್ತು ಉತ್ಪತ್ಯಭಾವರೂಪಾಚೇತ್ ನಕ್ವಾ ಪ್ಯಬ್ರಹ್ಮಣಿ॥

ಈ ವಾಕ್ಯವಿರುವ ಪ್ರಕರಣವಿದು: ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ದ್ವಿತೀಯ ತೃತೀಯದ ಆದ್ಯಾ ಧಿಕರಣ ನವಿಯದಶ್ರುತೇಃ ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಆಪಾತತಃ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ತೋರುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳೆರಡು. ಅನಾದಿರ್ವಾಯುರಾಕಾಶಃ ಎಂದು ಒಂದು ವಾಕ್ಯ. ಆತ್ಮನ ಆಕಾಶಃಸಂಭೂತಃ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ವಾಕ್ಯ.

ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧ ಪರಿಹಾರಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಟೀಕಾಕಾರರು " ನ್ಯಾಯಸು ಧಾ "ದಲ್ಲಿ, ಅತ್ರಾಧಿಕರಣೆ ಅನಾದಿರ್ವಾಯುಮಾಕಾಶ ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತೀನಾಂ ಗೌಣತ್ವ ಆತ್ಮನ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತ ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತೀನಾಂ ಮುಖ್ಯತ್ವಂ ಉಪಾದಾಯ ವಿಯತಃ ಉತ್ಪತ್ತಿಃ ಸಮರ್ಥಿತಾ—(ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಉಳ್ಳುದೆಂದೂ, ಎಂದರೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಉಂಟೆ ದೂ, ಆಕಾಶವು ಅನಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯು ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಉಳ್ಳುದೆಂದೂ ಎಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದ ಸರಿಯಲ್ಲ) ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವರು. ಇದೇ ಸಾಧುವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಚಂದ್ರಿ ಕಾಚಾರ್ಯರು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ಆರಂಭಿಸುವರು :—" ಈ ಪರಸ್ಪ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಉಭಯಶ್ರುತಿಗಳ ಪೈಕಿ, ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯು ಭೂತಾಕಾಶಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಹೇಳುವುದೆಂದೂ, ಆಕಾಶವು ಅನಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯು ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶಪರವೆಂದೂ ' ನ್ಯಾಯವಿವರಣ 'ದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರಿಂದ ಉಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಕಲ್ಪವು ಉಭಯಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ಉಭಯ ಶ್ರುತಿಯೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತವೆಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಾಮಾಡು ವುದು. ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೇಕೆ ತ್ಯಜಿಸಿದರು ? ಎಂದು ಕೇಳುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನವಲಂಬಿಸಿದ್ದಲ್ಲಿ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವಸಿದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ಜನ್ಮಾದಿ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವೇತ ಸರ್ವಕಾರಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕೃತ ಅಧಿಕರಣ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರ ದಲ್ಲಿನ ಆಕಾಶವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಿಯತ್ಪದದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಕೋಚವನ್ನು ಕಲ್ಪಿ ದಂತಾಗುವುದು. ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವನ್ನು ಅನಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾ ವಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಇವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದುವು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ' ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ' ವಿರೋಧವು ಬರುವುದು. ಆರನೆಯ ಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃ ತವಾದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿನ ಇದಂಸರ್ವಮಸೃಜತ ಎಂಬಲ್ಲಿನ ಸರ್ವ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಂಕುಚಿತ ವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಆತ್ಮಾವಾ ಇದಮೇಕಏವಾಗ್ರ ಆಸೀತ್ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿನ ಅವಧಾರಣ ವಿರೋಧ ಬರುವುದು. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ದೋಷಗಳಿಗೆ ವಕಾಶ ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರು ಆ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಈ ಪಕ್ಷವು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ' ನ್ಯಾಯವಿವರಣ 'ಕ್ಕೂ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂ ದಲೇ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಪಕ್ಷಾಂತರವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ' ನ್ಯಾಯ ವಿವರಣ 'ದಲ್ಲಿಯಾದರೋ, ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶಕ್ಕೆ ಅನುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿರು ವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಭೂತಾಕಾಶದಂತೆ ಅಭೂತ್ವಾಭವನವೆಂಬ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ."

ಏವಂಚ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅನಾದಿ ಎನಿಸುವ ವಸ್ತು ಅಭೂತ್ವಾಭವನವೆಂಬ ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾದಂತೆ ಅಭೂತ್ವಾಭವನವು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಮತದ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕಕಲ್ಪನೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಪರವಾಗಿ ಈ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ, ಅದು ಅನ್ಯಥಾಭವ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ವಿವೃತವಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಅನ್ಯಥಾಭವ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೋ ಅಥವಾ ವಿಕಾರ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೋ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಯೇ ಸರ್ವವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಂಭವಿಸುವ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಈ ಆಂತ ರಾಳಿಕ ವಿಚಾರಗಳು ಹೇಗೇ ಇರಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮೇತರವಾದ ವಸ್ತು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪ ತ್ತಿರಹಿತ ಎಂಬುದು ಸರ್ವಥಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಈ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು ಯಾವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದರೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ ಬರುವುದು. ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ ಇಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ, ತನ್ಮೂಲಕ ಗುಣ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದೇ ಆಚಾರ್ಯರ ಪರಮೋದ್ದೇಶವೆಂಬುದನ್ನು ಟೀಕಾಕಾರರು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡು ವರು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದಮೇಲೆ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಾನುಯಾಯಿಗಳಾದವರು ಆಪಾತತಃ ಅಪಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾದ ವಾಕ್ಯದ ಚೂರನ್ನಾರಿಸಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬಾರದು.

ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯು ಅನೇಕ ವಿಧ ಎಂದು ನ್ಯಾಯಸುಧಾಕಾರರು ಮೂಲವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದ ಬಗೆ ಹೀಗಿರುವುದು :—ವಿಕಾರಃತಾವತ್ ದ್ವಿವಿಧೋಭವತಿ। ವಿಶೇಷಾಪ್ತಿಃ ವಿಶೇಷಿಪರಿವೃತ್ತಿಶ್ಚೇತಿ। ತತ್ರವಿಶೇಷಾಪ್ತಿರ್ನಾಮ ಧರ್ಮಿಣಃ ತಾವದಾವಸ್ಥ್ಯೇ ಸತಿ ಧರ್ಮ ಮಾತ್ರ ಪರಿವೃತ್ತಿಃ। ವಿಶೇಷಿ ಪರಿವೃತ್ತಿಸ್ತು ಧರ್ಮಿ ಸ್ವರೂಪಸ್ಯೈವ ಪರಿಣಾಮಃ। ದ್ವಿವಿಧೋಪ್ಯಯಂ ಪರಾಧೀನೋಭವತಿ। ಪ್ರತ್ಯೇಕಂಚ ದ್ವೇಧಾ ಅನಿವರ್ತ್ಯೋಽನ್ಯಥಾಭವೋ ನಿವರ್ತ್ಯಶ್ಚೇತಿ। ಅತ್ರಏಕೈಕಪ್ರಕಾರಾನುಕ್ತಿಃ ಸ್ಫುಟತ್ವಾದಿತಿಜ್ಞಾತವ್ಯಂ।....ಸಕಲೋಪಿಹಿ ವಿಕಾರಃ ಪರಾಧೀನೋಭವತಿ ಇತಿನಿದರ್ಶಿತಂ........ನಚಬ್ರಹ್ಮಣೋ ವಿಕಾರನಿಮಿತ್ತಂ ಕಿಂಚಿದಸ್ತಿ। ಸದೇವಸೋಮ್ಯೇತಿ ಪ್ರಾಕ್‌ಸೃಷ್ಟೇಃ ವಸ್ತ್ವಂತರನಿಷೇಧಾತ್....ಕೇಚಿತ್ ಪರಿಣಾಮವಾದಿನಃ ಸತ ಏವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಂ ಜನಿಮಾಹುಃ। ತದ್ವ್ಯುದಾಸಾರ್ಥಮಾಹ ಭಾವೋಹೀತಿ। ಅತ್ರ ಭಾವಾಭಾವಶಬ್ದೌ ಸದಸತ್ಪರೌ। ಯಃ ಕಾರಣತ್ವಾಭಿಮತೋಮೃತ್ಪಿಂಡಃ ಸಃ ಕಾರ್ಯಘಟಾತ್ಮನಾ ಅಭಾವಃ ಸಏವ ತದಾತ್ಮನಾಭಾವಶ್ಚ। ಯದ್ವಾ ಸಘಟಃ ಪ್ರಾಗುತ್ಪತ್ತೇಃ ಭಾವಃ ಸ ಸಏವ ತದಭಾವೋ ಅಸಂಶ್ಚ। ಅಥವಾ ಯಃಕುಲಾಲಾದಿ ವ್ಯಾಪಾರಾತ್ ಪ್ರಾಗಭಾವಃ ಘಟಾತ್ಮನಾ ಅಸ ಮೃತ್ಪಿಂಡಃ ಸಏವ ತದನಂತರಂ ಭಾವೋ ಘಟಾತ್ಮನಾಸಭವತೀತಿ। ಏತದುಕ್ತಂಭವತಿ। ಕಾರ್ಯಂಕಾರಣೇನ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನಂ। ತತಏವ ಪ್ರಾಗುತ್ಪತ್ತೇಃ ಸದಸತ್। ಅತಃಕಾರಣಂ ಪ್ರಾಕ್‌ಕಾರ

ಕವ್ಯಾಪಾರಾತ್ ಅಕಾರ್ಯಾತ್ಮಕಂ ಸತ್ಕಾರ್ಯರೂಪತಾಂ ಆಪದ್ಯತೆ ಯತ್ರ ಸಾ ಜನಿರಿತಿ। ನನು ಏಕಸ್ಯೈವ ಭಿನ್ನತ್ವಂ ಅಭಿನ್ನತ್ವಂಚ ಸತ್ವಂ ಅಸತ್ವಂಚ ವಿರುದ್ಧ ಇತ್ಯತೋಯಥಾ ಏಕಸ್ಯೈವ ಭಾವತ್ವಂ ಅಭಾವತ್ವಂಚ ನವಿರುದ್ಧಂ। ತಥಾ ಏತದ ಇತಿ ಆದಾವಸಂಭಾವನಾಂ ತಾವದುಪದರ್ಶಯ್ಯ ಏಕೈಕಸ್ಯ ಭಾವತ್ವಂ ಅಭಾ ತ್ವಂಚ ಉಪಪಾದಯತಿ। ಯಥಾ ಹಿ ಸಂಯೋಗ ವಿಶೇಷಸಚಿವಾಃತಂತವಃ ಪಟಾಕಾ ರೇಣ ಪರಿಣಮಂತೆ ತಥಾ ಆಗಂತುಕ ವಿಶೇಷಣ ಸಂಬಂಧಾತ್ ವಿಶೇಷ್ಯಸ್ವರೂಪ ವಿಶಿಷ್ಟಾಕಾರೇಣ ಪರಿಣಮತೆ.......ವಿಶೇಷ್ಯಸ್ಯ ಪರಿಣಾಮಸ್ಯ ಜನಿತ್ವೇನ ಅಂಗೀಕೃ ತ್ವತಃ ನಕಶ್ಚಿದ್ದೋಷೋಽಸ್ತೀತಿಯೋಜನಾ। ಮೃದಾದೀನಾಂ ಘಟಾದ್ಯಾಕಾರತಾ ಪತ್ತಿರೇವ ಘಟಾದಿಜನಿಃ ನತುಸಮವಾಯಃ ಇತ್ಯರ್ಥಃ ॥

ಆಚಾರ್ಯರು "ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ"ದಲ್ಲಿ ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾಪ್ತಿಃ ಅನಿವರ್ತ್ಯೋ ಅನ್ಯಥಾಭವಃ (ವಸ್ತುವಿನ ಅನಿವರ್ತ್ಯವಾದ, ಎಂದರೆ ಯಾರಿಂದಲೂ ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದಿ ಸುವುದಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯವಲ್ಲದ ಅನ್ಯಥಾಭವ ಎಂದರೆ ವಿಕಾರವೇ ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚವೇ ವಿಕಾರಮಯ ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸಿ, ತನ್ಮೂಲಕ ವಿಕಾರಮಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸದಾ ಸತ್ತಾಪ್ರದಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿರ್ವಿಕಾರತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿರುವರು. ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಕಾರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸುಧಾಕಾರರು ಹೀಗೆ ಉಪಪಾದಿಸುವರು—"ವಿಕಾರವು ಎರಡು ವಿಧ—ವಿಶೇಷಾಪ್ತಿ, ವಿಶೇಷಿ ಪರಿವೃತ್ತಿ ಎಂದು. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಎರಡು ಆಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಿಯು ಒಂದೇ ರೂಪ ದಲ್ಲಿದ್ದು ಧರ್ಮ ಮಾತ್ರದ ಪರಿವೃತ್ತಿ, ಎಂದರೆ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ವಿಶೇಷಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಧರ್ಮಿ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೇ ಪರಿಣಾಮ, ಎಂದರೆ ಬದಲಾವಣೆಯಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಿಪರಿವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಎರಡು ವಿಧ ವಿಕಾರಗಳೂ ಪರಾಧೀನ ವಾದುವು. ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಎರಡೆರಡು ವಿಧ. ವಿಶೇಷಾಪ್ತಿಯ ಅನ್ಯಥಾಭವವು ಅನಿವರ್ತ್ಯ, ಎಂದರೆ ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದದಿರುವುದು, ಮತ್ತು ನಿವರ್ತ್ಯ, ಎಂದರೆ ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ವಿಶೇಷ್ಯಪರಿವೃತ್ತಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಎರಡು ವಿಧ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರು "ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ" ದಲ್ಲಿ ವಿಶದ ಪಡಿಸಲಿಲ್ಲ....ಸಕಲವಾದ ವಿಕಾರವೂ ಪರಾಧೀನ ಎಂದರೆ, ಪರಮಾತ್ಮ ನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿರುವುದು....ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ವಿಕಾರಪಡಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸದೇವಸೋಮ್ಯ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು". ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು—ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚವೇ ವಿಕಾರಾ ತ್ಮಕ, ಒಂದು ಧರ್ಮಿಯು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದರೆ, ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೋಣ ಎಂಬ ವಿಶೇಷ ಅಥವಾ ವಿಕಾರವನ್ನು ಆ ಧರ್ಮಿಯು ಹೊಂದಿರುವುದು,

ಎಂದರೆ ಆ ಧರ್ಮಿಯು ಉಕ್ತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಅಥವಾ ವಿಕಾರರೂಪವಾಗಿರು ವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದೇ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಟೀಕಾಗ್ರಂಥದ ಉದ್ದೇಶ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಧರ್ಮಿಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಿಕಾರ ಎನಿಸಿದರೆ, ಆ ಭಾವವು ಈ ಪ್ರಕರಣದ "ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ"ದಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಹಾರವಾಗಿ ಬರುವ, ತಸ್ಮಾದಶೇಷಕರ್ತೃ ಕೋನಿರ್ವಿಕಾರೋರಮಾಪತಿಃ (ರಮಾಕರ್ತೃವಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಅಶೇಷಕರ್ತೃವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ನಿರ್ವಿಕಾರ) ಎಂಬುದರಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು. ಮತ್ತು ಇದೇ ಟೀಕಾಗ್ರಂಥದ 'ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಭಾವವೂ ಗಮನಾರ್ಹ. ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ವಸ್ತ್ವಂತರವಿರುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಈ ಭಾವದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿರುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ಸುಧಾಕಾರರು ಪ್ರಕರಣಾಂತರದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವರು—"ಕೆಲವರು ಪರಿಣಾಮ ವಾದಿಗಳು ಇರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆನ್ನುವರು. ಆಚಾರ್ಯರು ಭಾವೋಹಿ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಇದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವರು. ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಭಾವ ಮತ್ತು ಅಭಾವ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸತ್ ಮತ್ತು ಅಸತ್ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ವನ್ನು ಕೊಡುವುವು. ಕಾರಣವೆನಿಸಿದ ಮೃತ್ಪಿಂಡವೇ ಕಾರ್ಯವಾದ ಘಟಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತಾಗಿರುವುದು. ಅದೇ ಮೃತ್ಪಿಂಡ ರೂಪವಾಗಿ ಸತ್ ಆಗಿರುವುದು. ಅಥವಾ ಅದೇ ಘಟವು ಉತ್ಪತ್ತಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಸತ್ ಆದರೂ ಅಸತ್ತಾಗಿರುವುದು, ಅಥವಾ ಯಾವ ಮೃತ್ಪಿಂಡವು ಕುಲಾಲವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಘಟರೂಪವಾಗಿ ಅಸತ್ತಾ ಗಿರುವುದೋ ಅದೇ ಕುಲಾಲವ್ಯಾಪಾರಾನಂತರ ಘಟರೂಪದಲ್ಲಿ ಸತ್ ಆಗುವುದು. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಷ್ಟು. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಉತ್ಪತ್ತಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಸಹ ಸತ್ ಆಗಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣದ ದೆಸೆ ಯಿಂದ ಇತರ ಕಾರಣಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಅಕಾರ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅನಂತರ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಭಿನ್ನತ್ವ ಅಭಿನ್ನತ್ವವೂ ಮತ್ತು ಸತ್ವ ಅಸತ್ವವೂ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ, ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು. ಇದಕ್ಕುತ್ತರವಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಗೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಭಾವತ್ವವೂ ಅಭಾವತ್ವವೂ ವಿರೋಧವಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ವಿರೋಧ ಪರಿಹಾರವಿರುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವರು. ಇದೇ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಭಾವತ್ವವನ್ನೂ ಅಭಾವತ್ವವನ್ನೂ ಉಪಪಾದಿಸುವರು.

ಹೇಗೆ ಒಂದು ಜಾತೀಯವಾದ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ತಂತುಗಳು ಪಟಾಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ವಿಶೇಷಣಸಂಬಂಧ ವಾದರೆ ವಿಶೇಷ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವು ವಿಶಿಷ್ಟಾಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು....ಈ ವಿಶೇಷ್ಯದ

ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎನ್ನು ವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಏವಂಚ ಮಣ್ಣು ಮುಂತಾದುದು ಘಟಾಕಾ ವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೇ ಘಟದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಮವಾಯವೆಂಬ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು (ಅಭೂತ್ವಾಭವನವೆಂಬುದು) ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದುದು."—ಈ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿ ಶೀಲಿಸಿದವರು ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಮೇಯವಿದು :—ಒಂದು ವಸ್ತು ಎಷ್ಟೇ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ಭಾವಿತವಾಗಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚೂರು ಬದಲಾವಣೆ ಒಂದು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದರೂ, ಆ ಬದಲಾವಣೆ ಅಥವಾ ವಿಕಾ ರವು ಇಡೀ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪದ ಬದಲಾವಣೆ ಎಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ತಿಳಿ ದರೇ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವೂ ತನ್ಮೂಲಕ ನಿರ್ವಿಕಾರತ್ವವೂ ಏರ್ಪಡುವುದು.

ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದಂತೆ, ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗಾಗುವ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿರೂಪವೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಭಾವವು ಅಡಗಿರುವುದು. ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತು ನಿತ್ಯವಾಗಲಿ ಅನಿತ್ಯವಾಗಲಿ, ಕಾರಣ ವೆನಿಸಲಿ ಕಾರ್ಯವೆನಿಸಲಿ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಲಿ, ಸ್ಥೂಲವಾಗಲಿ, ಸಾಧುವಾಗಲಿ ಅಸಾಧು ವಾಗಲಿ, ದೊಡ್ಡದಾಗಲಿ ಚಿಕ್ಕದಾಗಲಿ, ಕಡೆಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತವೆನಿಸಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಳ್ಳ ದೆನಿಸಲಿ, ಆ ಭಾವವೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಲೇ ದತ್ತವಾದುದು ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ರಹಸ್ಯ. ಇದಕ್ಕೇ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಹೀಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಲ್ಲದೆ ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯು ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಕಾರರು ಹೇಳುವಂತೆ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಅಥವಾ ಆ ಸಂಭಾವನೆಯಾದರೂ ಇದ್ದರೆ, ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರು 'ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕೆ'ಯಲ್ಲಿ, ಯುಕ್ತಾ ಚ ಅನಾದೇರಪಿ ಜೀವಸ್ಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಃ ತದುಪಾಧೇಃ ಉತ್ಪತ್ತೇಃ। ನಚೈವಂ ಜೀವೋತ್ಪತ್ತಿರಿತಿ ಉಪಚಾರ ಮಾತ್ರಂ ಸ್ಯಾತ್। ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಲಾಭಸ್ಯ ಉತ್ಪತ್ತೇರತ್ರ ವಿವಕ್ಷಿತತ್ವಾತ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ? ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವ ಮೊದಲು ಇದರ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಜೀವನು ನಿತ್ಯನಾದರೆ, ಎಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತನಾದರೆ ವಿಷ್ಣುವು ಜಗತ್ಕಾರಣನಾಗು ವುದು ಹೇಗೆ, ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಪರಿಹಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಜ್ಞೋತ ಏವ ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ದರು. ಇದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನ ದೆಸೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದನು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಜೀವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವ ಶರೀರೋತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಈ ಯುಕ್ತಿ ಎಂದು ಯುಕ್ತೇಶ್ಚ ಎಂಬ ಮುಂದಿನ ಸೂತ್ರಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದರು. ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ಉಪಪಾದಿಸುವ ಭಾಷ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿ ಮೇಲೆ ಉದಾಹೃತ ವಾದ ಟೀಕಾಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತು. ಇದರ ಅರ್ಥ:—" ಜೀವನು ಅನಾದಿ ಎಂದು ಅಂಗೀ ಕರಿಸುವುದು ನಿಶ್ಚಯ, ಆದರೂ ಅವನಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವೇ ಸರಿ;

ಅವನ ಶರೀರ ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. (ಎಂದರೆ, ಜೀವನಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಶರೀರ ಹುಟ್ಟುವುದು ಹೇಗೆ? ಅವನ ಶರೀರ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟು ಎಂಬುದು ಅನುಮಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದು ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.) ಇದರ ಮೇಲೆ ಹೀಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು: ಜೀವನ ಶರೀರ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳೋಣ, ಜೀವನೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಎಂದೇಕೆ ಹೇಳಬೇಕು; ಒಂದು ವೇಳೆ 'ಶರೀರ ಹುಟ್ಟಿತು' ಎಂದ ಮಾತ್ರದಿಂದ 'ಜೀವನು ಹುಟ್ಟಿದನು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಉಪಚಾರ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. (ಏವಂಚ, ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಜ್ಞೋತಏವ ಎಂದು ಹೇಳಿದುದು ಗೌಣವಾಯಿತು; ಎಂದರೆ, ಜೀವನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವು ಅಯುಕ್ತವಾಯಿತು.) ಹೀಗೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬಂದರೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಲಾಭಸ್ಯ ಉತ್ಪತ್ತೇರತ್ರ ವಿವಕ್ಷಿತತ್ವಾತ್ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಸಕ್ತ ವಾಯಿತು. ಜೀವನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಲಾಭರೂಪವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಅಮುಖ್ಯ ಅಥವಾ ಉಪಚಾರ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ; ಎಂದರೆ, ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೇ 'ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ' ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಈ ತರಹದ ವಾಕ್ಯರಚನೆಯಾಗುವುದು. ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯು ಒಂದು ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅಮುಖ್ಯವೆಂದು ಏರ್ಪಡುವುದಾದರೆ, ಇಂತಹ ಅದೃಢವಾದ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಜೀವೋತ್ಪತ್ತಿಯು ಉಪಚಾರವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರ್ವಥಾ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

"ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ" ದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಒಂದುವೇಳೆ ಜೀವನಿಗೆ ಅಥವಾ ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅಥವಾ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಅಮುಖ್ಯವಾದರೆ, ಈ ಇಲ್ಲದ ಅಥವಾ ಅಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಜ್ಞೋತ ಏವ ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಸಂಭವವಾದರೂ ಉಂಟೆ? ಸೂತ್ರಕಾರರೇ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟೆಂದಮೇಲೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಅಮುಖ್ಯವೆನ್ನಲು ಆಧಾರವೇನು? ದ್ವೈ.ಪ್ರ. ಕಾರರಂತೆ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಕಾರರ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲವೆ? ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಿದುದು ಅಮುಖ್ಯವಾದರೂ ಆಗಬಹುದೆಂಬ ಸಂಭಾವನೆಯು ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಬಂದೀತೆ? ಆ ಸಂಭಾವನೆಯು ಅವರಿಗಿದ್ದರೆ ಅವರು ಐತರೇಯ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ, ನಚಸೂತ್ರೇಷು ನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥಸ್ಯ ಔಪಚಾರಿಕತ್ವಂ ವಕ್ತುಂಶಕ್ಯತೆ। ನಿರ್ಣ ಯಾತ್ಮಕತ್ವಾತ್ತೇಷಾಂ—(ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಔಪಚಾರಿಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ, ಸೂತ್ರಗಳು ನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕವಾದುದರಿಂದ), ಎಂದು

ಹೇಳುವುದು ಸಾರ್ಥಕವಾದೀತೆ? ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಾರ್ಥ
ಅಮುಖ್ಯವೆಂದು ಏರ್ಪಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದ್ದರೆ "ಚಂದ್ರಿಕಾಪ್ರಕಾಶ"
ಶ್ರೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರು ತದುಕ್ತವ್ಯೈತರೇಯಭಾಷ್ಯೆ-ನಚಸೂತ್ರೇಷು ನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥಸ್ಯ
ಚಾರಿಕತ್ವಂವಕ್ತುಂಶಕ್ಯತೆ ನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕತ್ವಾತ್ತೇಷಾಮಿತ್ಯಾದಿ ಎಂಬೀರೂಪದ
ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತೆ? "ಚಂದ್ರಿಕಾ" ದಲ್ಲಿ ಚಂ
ಕಾಚಾರ್ಯರು, ಏಕತ್ರಾಪಿನಮುಖ್ಯಾರ್ಥಲಂಘನಂ ಮಾಮಕೆಮತೆ। ಸರ್ವತ್ರಾಪಿ
ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಲಂಘನಂ ತಾವಕೆಮತೆ—(ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯ
ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ; ನಿನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯಾದರೋ
[ಮಾಯಾವಾದದಲ್ಲಿ] ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸು
ದಿಲ್ಲ), ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾರೂಪವಾದ ಮಾತನ್ನಾಡಲು ಧೈರ್ಯಬರುತ್ತಿತ್ತೇ? ಏವಂ
ಪರಮಾತ್ಮನ ಸೃಷ್ಟಿವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಪರಮಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂ
ಮರ್ಯಾದೆ. ಈ ಸೃಷ್ಟಿವ್ಯಾಪಾರವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದುದರಿಂದ ಪ
ಮಾತ್ಮಾಭಿನ್ನ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇದನ್ನು ಅಮುಖ್ಯ
ನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವುಳ್ಳವರು ಮಧ್ವಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಾಗಲಾರರು
ಆದರೆ "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ"ವು ಮುಖ್ಯವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿ
ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ದೂಷಿಸುತ್ತಿರುವುದು.

ದ್ವೈ.ಪ್ರ. 39 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ, 'ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂದ
ಅನಿತ್ಯಗಳಂತೆ ಅವುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ,' ಎಂಬೀಮುಂತಾ
ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವವು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ
ಇದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಚಂದ್ರಿಕಾಚಾರ್ಯರು "ಚಂದ್ರಿಕಾ" ದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾ
ವನ್ನು ಅಪಹಾಸಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಮಸ್ತವನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ
ಎಂದು ಸ ಇದಂ ಸರ್ವಮಸೃಜತ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಪರಮಾ
ತ್ಮನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಅನಿತ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದಾದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂ
ತವಾಗಿ ವಿಶ್ವತಃ ಪರಮಾನ್ನಿತ್ಯಂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಾನಂಪರಾಯಣಂ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೂ ಪರಮಾ
ತ್ಮನು ಅನಿತ್ಯಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮ ಎಂಬೀಮುಂತಾಗಿ ಶ್ರುತ್ಯಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದ
ಹೇಳಬೇಕೇ ಹೊರತು, ನಿತ್ಯಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮ ಎಂಬೀಮುಂತಾಗಿ ಅರ್ಥ
ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪಾಗುವುದು. ಇದೇನಾದರೂ ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂ
ಸೃಷ್ಟವಲ್ಲದ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವವರೆಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿರರ್ಗ
ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವು ಕೂಡದೇಹೋದೀತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನಿತ್ಯಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ
ಮಾತ್ರ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಪರಮಾತ್ಮನು ಅನಿತ್ಯಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ
ಕಾರಣನಾಗಿರುವಂತೆ ನಿತ್ಯಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಕಾರಣನಾಗಿರುವನು. ಇದೇ ಅವನ ಸರ್ವೋ
ತ್ತಮತ್ವ, ಇದೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಅನ್ಯಥಾವಿಶ್ವತಃ ಪರಮಾನ್ನಿತ್ಯಂ ವಿಶ್ವಾ

ತ್ಮಾನಂಪರಾಯಣಂ ಇತ್ಯಾದಾವಪಿ ಕಾರ್ಯಮಾತ್ರಪರಃ ಸ್ಯಾತ್। ತಸ್ಮಾತ್ ಶ್ರುತಿಸೂತ್ರಯೋಃ ಅನ್ಯೋಕ್ತಾರ್ಥಸ್ಯ ಅಯುಕ್ತತ್ವಾತ್ ಭಾಷ್ಯೋಕ್ತಏವಾರ್ಥ ಇತಿ, ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು.

ಈ ಶ್ರುತಿಸೂತ್ರಗಳನ್ನಧಿಕರಿಸಿದ ಭಾಷ್ಯದ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ವಿಷ್ಣುತ್ವವನ್ನು "ತತ್ತ್ವಮಂಜರಿ" ಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥನ ಮಾಡಿರುವರು ಮಂತ್ರಾಲಯ ಸ್ವಾಮಿಗಳು—ಸರ್ವಕರ್ತೇತಿವಿಷ್ಣುರೇವೇತಿವರ್ತತೆ। ಸರ್ವೇತಿ ತಂತ್ರಂ ಆವೃತ್ತಿರ್ವಾ ಸರ್ವಸ್ಯ ಚಿದಚಿದಾಖ್ಯಸ್ಯವಿಶ್ವಸ್ಯ। ಸರ್ವಸ್ಯ ಜನ್ಮಾದ್ಯಷ್ಟಕಸ್ಯ ಯಥಾಯೋಗ್ಯಂಕರ್ತಾ ವಿಷ್ಣುರೇವ........ಯತೋವಾ ಇಮಾನೀತಿ ಪೂರ್ವವಾಕ್ಯೋಕ್ತಾಸಂಕುಚಿತ ಸರ್ವಸಂಬಂಧಿ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿ ಮುಖ್ಯಕರ್ತೃತ್ವರೂಪಾತ್ ಬಾಧಕಾತ್ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮೇತಿಶ್ರುತೌ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದೇನ ರೂಢಿತ್ಯಾಗೇನ ಯೌಗಿಕಾರ್ಥ ವಿಷ್ಣುಗ್ರಹಣೋಪಪತ್ತೇಃ ಉಕ್ತಂ ಯುಕ್ತಮಿತಿಭಾವಃ—ಇದರ ಅರ್ಥ: "ನಿರರ್ಗಳವಾಗಿ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನೊಪ್ಪಿದರೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ, ಎಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ವಿಷ್ಣುತ್ವಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಅನ್ಯಥಾ ಅಲ್ಲ. ಸರ್ವಕರ್ತಾ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸರ್ವ ಸರ್ವ ಕರ್ತಾ ಎಂದರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯ ಸರ್ವ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಚಿತ್ಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ಅಚಿತ್ಪ್ರಪಂಚ ಎಂದರ್ಥ. ಎರಡನೆಯ ಸರ್ವ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮ, ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯ, ನಿಯಮನ, ಜ್ಞಾನ, ಅಜ್ಞಾನ, ಬಂಧ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ, ಎಂಬ ಈ ಎಂಟರಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ಮೊದಲಾದ ನಾಲ್ಕು ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಅಚಿತ್ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೊಡುವನು ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯತೋವಾ ಇಮಾನಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವು ವಿನಾಯತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಚೇತನಾಚೇತನರೂಪವಾದ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿ ಮುಂತಾದುದರ ಕರ್ತೃ ಯಾವನೋ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಷ್ಣುವಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಬ್ಬನನ್ನು ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, 'ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಬ್ರಹ್ಮನು,' ಎಂಬುದರ ಬಾಧ ಬರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ವಿಷ್ಣುವಲ್ಲದವನಿಗೂ ವಾಚಕವಾಗಬಹುದೆಂದು ತೋರಿದರೂ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಷ್ಣುವೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ವಿಷ್ಣುವಲ್ಲದುದು ಸರ್ವಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದುದು ವಿಷ್ಣುವೇ ಸರಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ವಿಷ್ಣುಪರವೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡಿರುವುದು ನಿರ್ದೋಷವಾಗಿರುವುದು."—ಏವಂಚ, ಚಿದಚಿತ್ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುವನು ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದರೆ, ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ರಹಸ್ಯ. ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವವರು ವೈಷ್ಣವರಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಆಶಯ.

ದ್ವೈ.ಪ್ರ. 38 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಕಾ ಣನೋ ಅದರಂತೆಯೇ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಕಾರಣನೆಂಬುದು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳು ಘಟಾದಿಗಳು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಚೇತನವಾದ ದಂಡಾದಿಗಳ ಚೇತನನಾದ ಕುಲಾಲನೂ ಕಾರಣಗಳು ಎಂಬುದು ಲೋಕವಿದಿತವು. ಇವುಗಳಲ್ಲ ಕಾಲ, ಅದೃಷ್ಟ, ಈಶ್ವರ, ಇವರುಗಳೂ ಸಹ ಕಾರಣರೆಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರಸಿದ್ಧವು," ಎಂದಿ ವೇದಾಂತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಕೇವಲ ನಾಸ್ತಿಕವಾದ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಯಾವುದೋ, ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲದುದು ಯಾವುದೋ, ಇವೆರಡರ ಅನುಸಂಧಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಜಪಿಸುವುದು, ತತ್‌ಕ್ಷಣವೇ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವೆನಿಸು ಭಾವವನ್ನು ತಾವೇ ಹೇಳುವುದು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿವೆ. ದಂಡ, ಕುಲಾಲ ಕಾಲ, ಅದೃಷ್ಟ ಇವುಗಳಂತೆ ಈಶ್ವರನೂ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ವೇದಾಂ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಮರ್ಯಾದೆಯಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಭಾವ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮರೆಯಬಾರದು.—"ನ್ಯಾಯ ಸುಧಾ," 116, "ಪರಿಮಳ" ದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದಂತೆ, ನ್ಯಾಯಮತರೀತ್ಯಾ ಸರ್ವಸ್ಯಾ ಜೀವೋಪಭೋಗ್ಯತ್ವೇನ ಜೀವಾದೃಷ್ಟನಿಮಿತ್ತತ್ವಾತ್ ಅದೃಷ್ಟದ್ವಾರಾ ಜಗತಿ ಜೀವ ಹೇತುತ್ವಂ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತು. ಇದರ ಅರ್ಥ:—"ಎಲ್ಲಾ ಕಾರ್ಯವೂ ಜೀವನ ಭೋಗಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವನ ಅದೃಷ್ಟಾನುಸಾರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತ ಯಾದುದರಿಂದ ಈ ಅದೃಷ್ಟ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಜೀವನಿಗೂ ಜಗತ್ಕರ್ತೃತ್ವವುಂಟು, ಎಂದು ನ್ಯಾಯಮತ." ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಇದು ಪೂರ್ವ ಪಕ್ಷ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಮೇಲೆ ಉದಾಹೃತವಾದ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ವಾಕ್ಯವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವೆಂದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗು ವುದು. ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ನಿರಾಕರಣೆಗೋಸ್ಕರವೇ "ನ್ಯಾಯಸುಧಾ" ದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೀಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿದೆ—ಸಿದ್ಧಾಂತಸ್ತು ವಿಷ್ಣುರೇವ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ। ಯಃ ಇತ್ಯಾದಿ ಭಾಷ್ಯೋಕ್ತ ಶ್ರುತಿಭಿಃ ವಿಷ್ಣೋರೇವೈಕನಿಷ್ಠಸ್ಯ ಕಾರಣತ್ವಸ್ಯ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯೆ ಯತೋವೇತ್ಯಾದಿನಾ ಶ್ರವಣಾತ್। ತಸ್ಯಚ ಜೀವೇ ಅನುಪಪತ್ತ್ಯಾ ರೂಢೇರಪಿ ಬಾಧಾತ್। ಅದೃಷ್ಟದ್ವಾರಾವಾ ಕಲ್ಪಕತ್ವೇನವಾ ಜೀವಕಾರಣತ್ವೆ ಜಾತಾದಿ ಪದಾನಾಂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ತ್ಯಾಗಾಪತ್ತೇಃ॥ ಇದರ ಅರ್ಥ:—"ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದರೋ ಹೀಗಿರು ವುದು: ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ವಿಷಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಷ್ಣು ಹೊರತಾಗಿ ಜೀವಾದಿಗಳಲ್ಲ. (ಒಂದುವೇಳೆ ವಿಷ್ಣುವಿನಂತೆ ಜೀವನು ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದರೆ ಅವನೂ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯನಾಗು ವನು; ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುರೇವ ವಿಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಃ ಎಂಬೀಮುಂತಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪಾದೀತು. ಏವಂಚ ವಿಷ್ಣುವಿಗೇ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಆಚಾರ್ಯರ ಮತದಲ್ಲಿ ಜೀವಾದಿಗಳು ಕಾರಣರು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ). ಭಾಷ್ಯೋಕ್ತವಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ, ಯತೋವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ

ಜಾಯಂತೆ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವಂತೆ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದೇ ಹೊರತು ಅನ್ಯರಲ್ಲಿಲ್ಲ. (ಎಂದರೆ, ಯಾವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ವಿಷ್ಣು ಕಾರಣ ವೆಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹೊರತಾಗಿ ಜೀವ, ದಂಡ, ಕಾಲ, ಅದೃಷ್ಟ ಮುಂತಾದುವಲ್ಲ.) ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಿಷ್ಣುವೇ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ, ಎಂದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾವಿಷಯನು. ಜೀವನಿಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ, ಅವನಿಗೆ ಕಾರಣತ್ವವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ. ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಜೀವನಲ್ಲಿ ರೂಢಿ ಇದೆ ಎಂದರೂ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನಲ್ಲ, ಜೀವನಿಗೆ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವ ವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದೃಷ್ಟ ಮುಂತಾದುದನ್ನು ನಿಮಿತ್ತ ಮಾಡಿ ಕೊಂಡು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಜೀವನು ಕಾರಣನೆಂದರೆ, ಯೇನ ಜಾತಾನಿ ಜೀವಂತಿ ಎಂಬೀ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾತ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಂತಾಯಿತು. (ಎಂದರೆ, ಜೀವನು ಕಾರಣನಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ಜಾತ, ಹುಟ್ಟಿದವನು, ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏವಂಚ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಕೋಚಕಲ್ಪನೆಮಾಡ ಬೇಕಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ; ಅದು ಯುಕ್ತವೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜೀವನನ್ನು ಜಾತ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅವನು ಜಾತನಾದರೆ ಅವನು ಜಗತ್ಕಾರಣ ನಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ವತಏವ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು ಎಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ)''.—ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲವೆನ್ನುವರು ಈ ಭಾವಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅಂತಹ ಸ್ವರೂಪವು ಸೃಷ್ಟವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಂಶವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದೂ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣವೆನಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದೂ ಜೀವನು ಕಾರಣನೆಂಬ ವಾದವೇ ಆಯಿತು. ಸುಧಾಕಾರರು ಇದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿರುವರು.

ದ್ವೈ. ಪ್ರ. 38 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಅವ್ಯಾಕೃತಾ ಕಾಶ ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂದರೆ ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಕಾರಣನು ಹೇಗಾದಾನು? ಆದುದರಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿರುವ ಅನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥ ಗಳಂತೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿರುವ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ", ಎಂದಿದೆ. ಈ ಭಾವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಕಾರರೇ ಖಂಡನೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ವೇದವು ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೆ ಎಂದು ಆಕಾಶಾದಿನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸೂತ್ರಕಾರರು, ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯಯತಃ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಚೇತನಾಚೇತನ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಜನ್ಮವನ್ನು ಸಮರ್ಥನ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರು, ವಿಶ್ವಪ್ರಸೂತೇಃ ಕಾರಣಂತುಯತ್ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ವಿಶ್ವಪ್ರಸೂತಿ, ಎಂದರೆ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿ, ತದಭಿಮಾನಿನೀ ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಮುಂತಾದ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವಕ್ಕೆಲ್ಲ ವಿನಾಯತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥನ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಸುಧಾಕಾರರು, ಯತ ಇತಿ ಯೇನೇತಿ ಯದಿತಿ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮೇತಿಚ ಪ್ರತೀತ್ ಕಾರಣೈಕ್ಯಸ್ಯ ಬಾಧಕಾಭಾವಾತ್। ಇಮಾನೀತಿ ಸರ್ವನಾಮ್ನಶ್ಚ ಸಂಕೋಚಕಾ ಭಾವಾತ್ ಜೀವಕರ್ತೃತಾಯಾಶ್ಚ ಇತರವ್ಯಪದೇಶಾದಿತ್ಯಾದಿ ಸೂತ್ರೇಷು ನಿರಾ

ಕರಿಷ್ಯಮಾಣತ್ವಾತ್ ಎಂಬೀ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ಉಪಪಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ:—"(ಯತೋವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೇ, ಯೇನ ಜಾತಾನಿ ಜೀವಂತಿ....ಅಭಿಸಂವಿಶಂತಿ ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ ತತ್‌ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ, 'ಯಾರ ದೆಸೆಯಿಂದ ಈ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿತೋ, ಯಾರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ಜಗತ್ತು ಜೀವಿಸಿದೆಯೋ, ಯಾರಲ್ಲಿ ಪ್ರಲಯವಾಗುವುದೋ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಜಿಜ್ಞಾಸಾಮಾಡು, ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದರ್ಥ). ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾರ ದೆಸೆಯಿಂದ, ಯಾರಿಂದ, ಯಾರಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಯಾರನ್ನು ಕುರಿತು ಎಂಬೀ ವಿಶೇಷಣಗಳು ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರ್ವಕ್ಕೂ, ಎಂದರೆ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಕಾರಣ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುವು. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವುವು ಕೆಲವು, ಹುಟ್ಟದಿರುವುವು ಕೆಲವು ಎಂದು ವಿಭಾಗಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸರ್ವವೂ ಹುಟ್ಟಿದುವೇ ಹೊರತು ಅನ್ಯಥಾ ಇಲ್ಲ. ಜೀವನು ಹುಟ್ಟಿದ ಜಗತ್ತಿನ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಗವಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇತರ ವ್ಯಪದೇಶಾತ್ ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಕಾರರೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.''—ಏವಂಚ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯ, ಎಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಳ್ಳದು; ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣ ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಒಟ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದೇ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಚಂದ್ರಿಕಾಚಾರ್ಯರು, ಅಸ್ತು ಖಂಛಿದ್ರಮಿತಿ ಯಾಹರೀಚ್ಛಾ ತದ್ವಶತ್ವಾನ್ನಭಃ। ಛಿದ್ರಾತ್ಮಕಂಹಿಸಂಜಾತಂ ಅನ್ಯಥಾ ನಿಬಿಡಂ ಭವೇತ್—(ಆಕಾಶವು ಅವಕಾಶರೂಪವಾಗಲಿ ಎಂದು ಹರಿಯು ಇಚ್ಛಿಸಿದುದರಿಂದ ಆಕಾಶವು ಛಿದ್ರಾತ್ಮಕವಾಯಿತು, ಸಂಜಾತಂ ಎಂದರೆ ಛಿದ್ರರೂಪವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿತು ; ಒಂದುವೇಳೆ ಹರಿಯು ಹಾಗೆ ಇಚ್ಛೆಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಆಕಾಶವು ನಿಬಿಡವಾಗುತ್ತಿತ್ತು, ಎಂದರೆ ಈ ಅವಕಾಶರೂಪವಾದ ಆಕಾಶವೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ), ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಹೀಗೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹರೀಚ್ಛೆಯಿಂದ ಆಕಾಶವು ಸಂಜಾತ ಆಗುತ್ತಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಆಕಾಶವನ್ನು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತು. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಇತರ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ನಿರಂತರ ಸೃಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಹೀಗೆ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ನಿರಂತರ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೇ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಮೇಯವಿರುವಾಗ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. 38 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ನಾಶ ಇವುಗಳಿಲ್ಲದ ವೇದ, ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶ, ಪಂಚಾಶದ್ವರ್ಣ ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳೆಂದು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದ ಮಾತು. ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಗುರುತನ್ನಿಟ್ಟು ಅದೇ ಪುಟದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಟೀಕಾವಾಕ್ಯವು ಉದಾಹೃತವಾಗಿದೆ. ಅದರ "ಅತ್ರ ನಿತ್ಯತ್ವಂನಾಮ ಕೂಟಸ್ಥತಯಾ ಆದ್ಯಂತ ಶೂನ್ಯತ್ವಂ'' ಎಂಬ ಭಾಗಕ್ಕೆ

ಟೀಕಾತಾತ್ಪರ್ಯಕ್ಕೆ ಅನನುಗುಣವಾದ 'ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶವಿಲ್ಲ' ಎಂಬರ್ಥವು ಲೇಖಕರಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ 'ಆದ್ಯಂತ ಶೂನ್ಯ' ಎಂದರೆ 'ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶರಹಿತ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾಗಬಹುದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಟೀಕಾಪಙ್ಕ್ತಿಗೆ ಅದು ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಸೈಂಧವ' ಎಂದರೆ ಕುದುರೆ ಎಂದರ್ಥವಾಗಬಹುದು ; ಆದರೆ, 'ಹುಳಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಸೈಂಧವಹಾಕು,' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡುವಾಗಮಾತ್ರ ಸೈಂಧವ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಕುದುರೆ ಎಂದರ್ಥ ಮಾಡಬಾರದು. 'ಆದ್ಯಂತ ಶೂನ್ಯ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಉತ್ಪತ್ತಿ ನಾಶರಹಿತ' ಎಂದರ್ಥಮಾಡುವುದು ಟೀಕಾಕಾರರಿಗೆ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿಯನ್ನು ತರುವ ಮಾತಾಗುವುದು. ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ ಎಂದರೆ, 'ನನ್ನ ತಾಯಿ ಬಂಜೆ' ಎಂಬಂತೆ ತಾನುಹೇಳುವ ಭಾವವನ್ನು ತಾನೇ ನಿಷೇಧಿಸುವುದು.

ಪ್ರಕೃತ, "ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನಟೀಕಾ" ದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಮೇಯ ಬಂದ ಬಗೆ ಹೀಗೆ:—ಮೊದಲು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬ ಎರಡು ತತ್ತ್ವಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತು. ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದರೆ ಪರಾನಧೀನವೆಂದೂ, ಪರತಂತ್ರವೆಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಮಿತಿ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳದೆಂದೂ, ಏವಂಚ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವವು ಕಾರಣತತ್ತ್ವವೆಂದೂ, ಪರತಂತ್ರತತ್ತ್ವವು ಕಾರ್ಯತತ್ತ್ವವೆಂದೂ ಉಪಪಾದಿತವಾಯಿತು. ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವವು ವಿಷ್ಣುವೆಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಯಿತು. ಅನಂತರ ಪರತಂತ್ರತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸಿ ಹೇಳುವುದು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿ ಪರತಂತ್ರತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿನ ನಿತ್ಯ, ಅನಿತ್ಯ, ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ಎಂಬ ಭಾಗತ್ರಯವು ಉಕ್ತವಾಯಿತು. ಅನಂತರ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ, ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ದಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾದ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತು. ಹೀಗೆಯೇ ಪರತಂತ್ರತತ್ತ್ವವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾದಮೇಲೆ, ಈ ಒಟ್ಟು ವಿಚಾರದಿಂದ ಲಬ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲು ಆಚಾರ್ಯರು ಮೂಲದಲ್ಲಿ, "ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯೋ ಅದೇ ಪರತಂತ್ರ," ಎಂಭೀ ಭಾವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು, ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪವಾಗಿ, "ಇಡೀ ಪರತಂತ್ರತತ್ತ್ವವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾಗುವುದು, ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಮಿತಿ, ಪ್ರವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು" ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಟೀಕಾಕಾರರು, ಪದ್ಮಾ ಪದ್ಮಾಸನಾನಂತ ಪ್ರಭೃತೀದಂ ಯದಿಚ್ಛಯಾಸತ್ತಾದಿ ಲಭತೇ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವರು. ಹೀಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವೆಂದು ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದುದು ಮುಂದೆ ಆ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ. ಏವಂಚ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಗ್ರಂಥಾಶಯದಂತೆ, "ಪರತಂತ್ರವಾದ, ಎಂದರೆ ಸೃಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಯಾವುವೆಂದರೆ ನಿತ್ಯ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳು; ಅವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾ ಹೊಂದುವುದೇ

ಅವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾದುವು ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ", ಎಂದು ಇಡೀ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಮೇಯ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶಶೂನ್ಯವೆಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದು ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಪೂರ್ವೋಕ್ತಸಂಗತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತು ಪರತಂತ್ರ, ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾವುಳ್ಳದು ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ವೇದಾದಿಗಳು ಆದ್ಯಂತಶೂನ್ಯವೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನಾದಿಪರತಂತ್ರ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಪರತಂತ್ರ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಅನಾದಿಪರತಂತ್ರವೆಂದರೆ ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾವುಳ್ಳದು ಎಂದರ್ಥ; ನಿತ್ಯಪರತಂತ್ರವೆಂದರೆ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾವುಳ್ಳದು ಎಂದರ್ಥ. ಏವಂಚ, "ಆದ್ಯಂತ ಶೂನ್ಯ, ನಿತ್ಯ" ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳು; ಅವುಗಳಿಗೆ ಲೌಕಿಕಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಲಾರದು. ಆದರೆ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಲೇಖನವು ಆ ಪದಗಳಿಗೆ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಗಹನವಾದ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆತು ಕೇವಲ ಲೌಕಿಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸರ್ವಂ ವಸ್ತು ದ್ರವ್ಯರೂಪೇಣ ನಿತ್ಯಂ ಅವಸ್ಥಾರೂಪೇಣ ಅನಿತ್ಯಂ ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುವಿಭಾಗಕ್ಕೂ "ತತ್ತ್ವ ಸಂಖ್ಯಾನ" ದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ವಿಭಾಗಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯಲ್ಲ? ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ:—ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಜಗತ್ತು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಲಿ ಅದು ಪರತಂತ್ರವೆಂಬಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇ ಹೊರತು, ಕೇವಲ ಜಗತ್ತನ್ನಧಿಕರಿಸಿ ಅದು ಈ ರೀತಿ, ಆ ರೀತಿ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿರಂತರ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೂ ನಿರಂತರತ್ವವು ಆವಶ್ಯಕವಾದುದರಿಂದ, ಕೇವಲ ಪರಮಾತ್ಮಪರವಾದ ವೇದಗಳು ಆಕಾಶಾದಿ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿರಂತರ ಪರತಂತ್ರ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವೆಂದು ಸಾರಿದುವು. ಇದನ್ನು ಗೌರವಿಸಲು ಆಚಾರ್ಯರು "ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ" ದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ಮೊದಲಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರತಂತ್ರವಸ್ತುವಿಭಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಅಸತ್‌ಕಾರ್ಯವಾದ, ಸತ್‌ಕಾರ್ಯವಾದ ಮೊದಲಾದ ವಾದಗಳು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವೆಂದು ತೋರಿಸಿ ಸದಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರು. ಈ ವಾದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಕಾರ್ಯವು ಒಂದು ವಿಕಾರವೆನಿಸುವುದು. ವಿಕಾರವುಳ್ಳ ವಸ್ತು ವಿಕಾರಿ. ನಿರಂತರ ವಿಕಾರವು ನಿರಂತರ ವಿಕಾರಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ವಿಕಾರಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದರೂ ವಿಕಾರಿಯು ನಿರಂತರವಾದರೆ ಸ್ಥಾಯಿ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು ನಿತ್ಯವೆನ್ನುವ ಆವಶ್ಯಕತೆ

ಒದಗಿತು. ಹೀಗೆ ವಿಕಾರ, ವಿಕಾರಿ, ಸ್ಥಾಯಿತ್ವ, ನಿತ್ಯತ್ವ, ಎಲ್ಲವೂ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷರೂಪವಾಗಿರುವುವು. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸ್ಥಾಯಿತ್ವ ಅಥವಾ ಸ್ಥಿತಿ ಕೊಡುವ ಪರಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, "ನಿತ್ಯವಿಕಾರಿಯಾದುದು ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಲಿ, ಅನಂತರ ಶೂನ್ಯವಾಗಲಿ," ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅತಿಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏವಂಚ "ನಿತ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ವಸ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವಾದ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವುದು" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು, "ಸರ್ವವೂ ದ್ರವ್ಯರೂಪವಾಗಿ ನಿತ್ಯ" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತು. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಪರತಂತ್ರತತ್ತ್ವದ ವಿಭಾಗವು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನೇ ತೋರಿಸುವುದು ಉದ್ದೇಶವಾದುದರಿಂದ ವಿಭಿನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ವಿಭಾಗಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಆ ವಿಭಿನ್ನ ವಿಭಾಗಗಳೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಗತವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಉಪಪಾದಕಗಳಾಗುವುವು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಸರ್ವಭಾಷೆಯಿಂದಲೂ ಜಗತ್ತಿನ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದು ತೋರಿಸಿ, ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ, ಅದರ ಬಲದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಿ, ಯತೋವಾ ಇಮಾನಿ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೇ ಸರ್ವಮೂಲ ಸಮಸ್ತಗ್ರಂಥಗಳ ಒಂದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮೇಯವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದುದು. ಇದು ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿರುವುದಾದರೆ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಿಚಿತ್ರ ಭಾಷೆಗಳೂ ಭಾವಗಳೂ ಪುನಃ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಇದೇ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ಶ್ರೀರಾಘವೇಂದ್ರತೀರ್ಥರು ತಮ್ಮ "ಪರಿಮಳ" ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯಯತಃ ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ, ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕಾರಣೀಭೂತ ಗುಣಪೂರ್ತಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಯೇ। ಜೀವಾದಿ ಭೇದಕಂ ವಿಷ್ಣೋಃ ವಿಶ್ವಕರ್ತೃತ್ವಮುಚ್ಯತೇ— (ಈ ಜನ್ಮಾದಿ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮಾಡಬೇಕಾದುದರ ಕಾರಣವಾದ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲು, ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಜೀವಾದಿ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಸಂಪಾದಕವಾದ ವಿಶ್ವಕರ್ತೃತ್ವವು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ), ಎಂಬ "ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ" ದ "ಸುಧಾ" ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುವರು:—ಗುಣಪೂರ್ತಿಪ್ರಸಿದ್ಧಿದ್ವಾರಾ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಸಿದ್ಧಿಃ ಫಲಂ ಇತ್ಯರ್ಥಃ। ಯದ್ಯಪಿ ಬ್ರಹ್ಮಪದ ಲಬ್ಧಂ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವಮೇವ ಭೇದಕಂ। ತಥಾಪಿ ವಿಶ್ವಕರ್ತೃತ್ವರೂಪ ಧರ್ಮೇಣ ಸಮಸ್ತವಸ್ತು ವ್ಯಾವೃತ್ತತಯಾ ಅವಗತ ಏವ ಬ್ರಹ್ಮಣಿ ಪೂರ್ಣಗುಣತ್ವಂ ಸಿದ್ಧ್ಯತೀತಿ ತದುಪಪಾದಕತಯಾ ಏತದುಕ್ತಿಃ। ಅತ ಏವ ಗುಣಪೂರ್ತಿಪ್ರಸಿದ್ಧಯೇ ಇತ್ಯುಕ್ತಂ।

ಉಕ್ತಂಚ ಸುಧಾಯಾಂ 'ಅನೇನ ಲಕ್ಷಣೇನ ಲಕ್ಷಿತೇ ಬ್ರಹ್ಮಣಿ ಸಮಸ್ತ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವಂ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣಂ ಸಿಧ್ಯತೀತಿ' ||—ಇದರ ಅರ್ಥ :—"ಪರಮಾತ್ಮನ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಸಿದ್ಧಿಯೇ ಫಲ ಎಂದರ್ಥ. ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮಪದದಿಂದ ಲಬ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿರುವ ಜೀವಾದಿ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ, ನಿಶ್ಚಯ ; ಆದರೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಶ್ವಕರ್ತೃತ್ವವು ಸಮರ್ಥಿತವಾದರೆ ಇದರ ಬಲದಿಂದ ಅವನು ಸಮಸ್ತವಸ್ತುಗಳಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನಾನಂತರವೇ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಗುಣಪೂರ್ತಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಯೇ ಎಂದು ಮೂಲಾಚಾರ್ಯರು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಪ್ರಮೇಯವು "ಸುಧಾ" ದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ—'ಈ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ (ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವರೂಪವಾದ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ) ಪರಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಣೀತವಾದರೆ ಅವನ ಪ್ರಧಾನಲಕ್ಷಣವಾದ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು' ಎಂದು."— ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪರಮಾತ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ, ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ, ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವಕ್ಕೆ, ಎಂದರೆ ಗುಣಪೂರ್ಣನೆಂದು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ, ಅವನ ನಿರರ್ಗಳವಾದ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಸಾಧನ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವ ನಿರಾಕರಣದ ಮೂಲಕ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು, ತನ್ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು, ತನ್ಮೂಲಕ ವೇದಾದಿಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಅದೇ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ನಿಷೇಧಮಾಡಲು ಹೊರಟಿರುವ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ದ ನಿರೀಶ್ವರವಾದವು ಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮವಾದರೂಪವಾದ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಲಾರದು.

ದ್ವೈ. ಪ್ರ. 39 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂದರೆ ಅನಿತ್ಯಗಳಂತೆ ಅವುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಚೇತನರೂಪವಾದ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನ, ಸ್ಥಿತಿ, ನಿಯಮನ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನು. ಅಚೇತನರೂಪವಾದ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಂಭಾವಿತವಾದ ಉಳಿದ ಸ್ಥಿತಿನಿಯಮನಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನು ಎಂಬ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು," ಎಂದಿದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುದ್ಧವಾದ ಅನೇಕ ಭಾವಗಳು ಇವೆಯೆಂಬುದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಯಾವ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ವು ಹೇಳುವುದೋ ಅದೇ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅವಶ್ಯಂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವು ನಿತ್ಯವೆನಿಸಿರುವುವು. ಒಂದುವೇಳೆ ಅವಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸ್ಥಿತಿನಿಯಮಗಳೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡುವ ಸುಧಾಕಾರರನ್ನು ಉದಹರಿಸುತ್ತೇನೆ:—ಅಸ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣ

ಸಿದ್ಧತಯಾ ಪ್ರಕೃತಸ್ಯ ಸಮಸ್ತಸ್ಯ ಪ್ರಪಂಚಸ್ಯ ಯಥಾಸಂಭವಂ ಜನ್ಮಾದಿ ಯತೋ ಭವತಿ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮೇತಿಸಂಬಂಧಾತ್ |.........ಕಿಂತು ಆಸು ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾವಿಧಾತ್ರೀಷು ಶ್ರುತಿಷು ಕ್ವಚಿತ್ ಸೃಷ್ಟಿಃ ಕ್ವಚಿತ್ ಸ್ಥಿತಿಃ ಇತಿ ಅಷ್ಟಕಂ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಾದ್ಧ ರೇಃವಿಶ್ವಸ್ಯೋಕ್ತಮಿತಿ ಲಕ್ಷಣೋಕ್ತ್ಯುಪಯೋಗಃ| ಲಬ್ಧ ಜನ್ಮನಃ ಸ್ಥಿತ್ಯಾದೀತಿ ಜನ್ಮನಃ ಆದಿತ್ವೋಕ್ತಿಃ||-ಇದರ ಅರ್ಥ :—"ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ (ನಿತ್ಯ, ಅನಿತ್ಯ, ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ) ಆಯಾಪದಾರ್ಥವು ಆಯಾಪದಾರ್ಥವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, (ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಗೆ ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು, ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಗೆ ಅನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು, ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಗೆ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಮತ್ತು ಚೇತನಕ್ಕೆ ಚೇತನತ್ವವನ್ನು, ಅಚೇತನಕ್ಕೆ ಅಚೇತನತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಮತ್ತು ಭಿನ್ನಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳ ಚೇತನರಿಗೆ ಭಿನ್ನಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ) ಜನ್ಮ ಮೊದಲಾದುದು ಯಾರಿಂದಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು ಎಂದರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು...........ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ವಿಧಾನಮಾಡುವ ಅನೇಕ ಶ್ರುತಿಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸೃಷ್ಟಿ, ಕೆಲವು ಸ್ಥಿತಿ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಜನ್ಮಾದ್ಯಷ್ಟಕವೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ದೆಸೆಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಮಸ್ತಶ್ರುತಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹವೇ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಜನ್ಮಕಾರಣವಾದುದು ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದ್ದರೂ, 'ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣನು ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಷ್ಟಕಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣ' ಎಂದು ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯಯತಃ ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದುದರ ಉಪಯೋಗ. (ಜನ್ಮಾದಿ ಎಂಟೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಲಕ್ಷಣವಾದರೆ ಜನ್ಮವನ್ನೇ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವೇನು? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ—) ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮವೋ ಜನ್ಮಾನಂತರ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಹೊರತು, ಜನ್ಮವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಗಳಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸೂತ್ರಕಾರರು 'ಸ್ಥಿತ್ಯಾದ್ಯಸ್ಯಯತಃ' ಎಂದು ಹೇಳದೆ ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯಯತಃ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಏವಂಚ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜನ್ಮಾದಿಗಳ ಪೈಕಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಜನ್ಮಾದ್ಯಷ್ಟಕರ್ತೃತ್ವವೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತ."

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿಷ್ಟು :—ಜಿಜ್ಞಾಸಾವಿಧಾಯಕವಾದ ಪ್ರತಿಶ್ರುತಿಯೂ ಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು. ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದುದೇ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು. ಸರ್ವಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾದುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಭಾವವೇ ಸರ್ವಸ್ಥಿತಿಕರ್ತೃ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾತ್ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು : ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿ

ಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವು ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅದುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅಭಿನ್ನ. ಸ್ಥಿತಿಕರ್ತೃ ಎಂದರೆ ಅದುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿನ ಕರ್ತೃ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಸರ್ವಸ್ಥಿತಿಕರ್ತೃ ಎಂದರೆ ಸ್ಥಿತಿಯುಳ್ಳ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಕರ್ತೃ ಎಂದರ್ಥ. ಏವಂಚ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತಿಕರ್ತೃ ಎಂದರೂ ಒಂದೇ; ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃ ಎಂದರೂ ಒಂದೇ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, 'ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಸ್ಥಿತಿಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ, ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಹೋಗಲು ಧೈರ್ಯಬರುವುದಿಲ್ಲ.—"ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು.......ಉತ್ಪತ್ತಿಕಾರಣನೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ......ಸ್ಥಿತಿ ನಿಯಮನ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನು," ಎಂದು ಹೇಳುವ ದ್ವೈ. ಪ್ರ.ದ ಭಾವವೇನೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡೋಣ. 'ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಕಾರಣನಲ್ಲ, ಆದರೆ ಸ್ಥಿತಿಕಾರಣನಾಗಬಹುದು,' ಎಂದು ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಎನ್ನಬಹುದು. ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಸರ್ವಥಾಯುಕ್ತವಲ್ಲ; ಸಿದ್ಧಾಂತವಂತೂ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲೇ ಅಲ್ಲ. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ—ನಿತ್ಯ ಪದಾರ್ಥದ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ನಿತ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ಥಿತಿಕಾರಣನೆಂದರೆ ನಿತ್ಯವಾದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕರ್ತೃ ಎಂದರ್ಥವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ನಿತ್ಯವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಏವಂಚ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿತ್ಯವಾದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆ ಚೇತನಾಚೇತನರೂಪವಾದ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬಹುದು, ಎಂದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೊಪ್ಪಿದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ, 'ಜನ್ಮವಿದ್ದರೇ ಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಗಳು ಬರುವುವು,' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಸುಧಾವಾಕ್ಯವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತು. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ನಿಯಮನಾದಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಿ, 'ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದೆ ನಿಯಮನಾದಿಗಳಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು,' ಎಂಬುದೇ ಸೂತ್ರಕಾರರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮೇಯವಿರುವಾಗ, "ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ.......ಸ್ಥಿತಿನಿಯಮನಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನು ಎಂಬ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು," ಎಂಬ "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ"ಕ್ಕೂ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧಪ್ರಮೇಯದ ವಿವೇಚನೆಗೂ ಎಷ್ಟು ದೂರವಿದೆಯೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ನಿಯಮನಾದಿ ಸರ್ವವೂ ಜನ್ಮವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಜನ್ಮಕಾರಣ ಎಂದರೇ ಸಾಕಾಗಿರುವಾಗ, ಅಷ್ಟಕಕಾರಣ ಎಂದೇಕೆ ಹೇಳಬೇಕು? ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ "ಚಂದ್ರಿಕಾ" ಉತ್ತರ ಹೇಳುತ್ತದೆ:—ನಚನಿಯತ್ಯಾದೀನಾಂ ಜನ್ಮಾದಾವಂತರ್ಭಾವಃ। ಸ್ವಸ್ವವ್ಯಾಪಾರೇಷು ಪ್ರವೃತ್ತ್ಯಾದಿರೂಪಾಣಾಂ ವಿನಾಶಾದೇರಿವ ಜನ್ಮಾದಿಮತ್ತ್ವೇಪಿ ಜನ್ಮಾದಿಭ್ಯೋಭೇದಾನುಭವಾತ್ ॥—(ನಿಯಮನ ಮುಂತಾದುವಕ್ಕೆ ಜನ್ಮ ಮೊದಲಾದುದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭಾವಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ತನ್ನ ತನ್ನ

ವ್ಯಾಪಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ರೂಪವುಳ್ಳ ನಿಯಮನ ಮುಂತಾದುವಕ್ಕೂ ವಿನಾಶ ಮೊದಲಾದುದಕ್ಕೂ ಜನ್ಮ ಮುಂತಾದುದಿರುವಂತೆ, ಜನ್ಮ ಮುಂತಾದುದಿದ್ದರೂ ಜನ್ಮ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ನಿಯಮನ ಮುಂತಾದುವು ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಅನುಭವವಿರುವದೆಸೆಯಿಂದ).

ಈ ಚಂದ್ರಿಕಾವಾಕ್ಯದ "ಪ್ರಕಾಶ": ನನು ಷಣ್ಣಾಮಪಿ ಭಾವವಿಕಾರಾಣಾಂ ತ್ರಿಷ್ವೇವ ಅಂತರ್ಭಾವ ಇತಿ ಪರಭಾಷ್ಯೆ ಅಂತರ್ಭಾವೋಕ್ತೇಃ ನಿಯತ್ಯಾದೀನಾಂ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿ ಭಂಗೋಪೇತತ್ವೇನ ತೇನೈವಗೃಹೀತೇಃ ನಪೃಥಗ್ವಾಚ್ಯತೇತ್ಯಾಶಂಕ್ಯಾಹ॥ ನಚೇತಿ॥ ನಿಯತಿಸ್ವರೂಪೋಕ್ತಿಃ ಸ್ವಸ್ವವ್ಯಾಪಾರೇಷು ಪ್ರವೃತ್ತಿರಿತಿ।........ ಯಥಾ ವಿನಾಶಸ್ಯ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಮತ್ತ್ವೇಪಿ ತಾಭ್ಯಾಂಭಂಗಸ್ಯ ಪಾರ್ಥಕ್ಯಂ। ಯಥಾವಾ ಸ್ಥಿತೇಃ ಜನ್ಮಭಂಗವತ್ತ್ವೇಪಿ ತಾಭ್ಯಾಂಪಾರ್ಥಕ್ಯಂ। ತಥಾನಿಯತ್ಯಾದೀನಾಂ ತತ್ತ್ರಿತಯವತ್ತ್ವೇಪಿ ತೇಭ್ಯೋ ಭೇದಾನುಭವಾತ್ ಇತ್ಯರ್ಥಃ॥ ಇದರ ಅರ್ಥ:—"ನಿಯತ್ಯಾದಿ ಭಾವವಿಕಾರಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮ, ಸ್ಥಿತಿ, ಭಂಗ, ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭಾವ ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂದು ಪರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ದೆಸೆಯಿಂದ ನಿಯಮನ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಭಂಗವಿರೋಣದರ ದೆಸೆಯಿಂದ, ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಭಂಗವೆಂಬುದರಿಂದಲೇ ನಿಯಮನಾದಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹವಾಗುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ನಿಯಮನ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಜನ್ಮ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಏಕೆ ಹೇಳಬೇಕು? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ನಚೇತಿ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಉತ್ತರ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ತನ್ನ ತನ್ನ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಭಾಗದಿಂದ ನಿಯಮನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.......ಹೇಗೆ ವಿನಾಶಕ್ಕೆ ಜನ್ಮ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯಿದ್ದರೂ ವಿನಾಶವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಕಥಿತವಾಗಿದೆಯೋ, ಹೇಗೆ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಜನ್ಮ ಮತ್ತು ವಿನಾಶವಿದ್ದರೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕಥನವಿದೆಯೋ, ಹಾಗೆಯೇ ನಿಯಮನ ಮುಂತಾದುದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮ, ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ವಿನಾಶ, ಈ ಮೂರೂ ಇದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ನಿಯಮನ ಮುಂತಾದುದು ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಅನುಭವವಿರೋಣದರ ದೆಸೆಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಕಥನವು ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ."

ಏವಂಚ, ಇಷ್ಟು ವಿಚಾರದಿಂದ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದ್ಯಷ್ಟಕವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಾರ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕಥನಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಭವವೇ ಕಾರಣವೆಂದೂ, ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಲ್ಲದೆ ಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಗಳಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಗಳಿವೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದೆ? ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೊಡಬೇಕು. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಸ್ಥಿತಿ ಮುಖ್ಯ, ಸೃಷ್ಟಿಮಾತ್ರ ಅಮುಖ್ಯ, ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ.

೪

ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ(ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ) ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃ

(ಸ್ವಭಾವೋಜೀವಏವಚಯದನುಗ್ರಹತಃಸಂತಿನಸಂತಿಯದುಪೇಕ್ಷಯಾ)

ಪರಮಾತ್ಮನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಸೃಷ್ಟಿವಸ್ತು ಸತ್ಯವೆಂದು ಏರ್ಪಡುವಂತೆಯೇ, ಅವನು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಮೇಲೆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವು ಏರ್ಪಡುವುದು ಎಂದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆದರೆ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ನಿತ್ಯವೇ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಇದ್ದ ಹಾಗೆಯೂ, ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಸಾರ್ಥಕಮಾಡಲು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಆಯಾ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಯೋಜನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವಿಧಿಸುವುದು, ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 39 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂಬುದನ್ನು ಮೂಲಟೀಕಾ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿವೇಚನ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಅನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಕಾರಣತ್ವವು ಬೇರೆ ವಿಧವು. ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥ ಕಾರಣತ್ವವು ಬೇರೆ ವಿಧವು; ಏಕರೂಪವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು,'' ಎಂದೂ, 41 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "ಈ ಪ್ರಕಾರ ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ಅಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಗಳು ಆಯಾಯಾ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸ್ವಭಾವಾನುಗುಣವಾಗಿ 'ಉತ್ಪನ್ನಃ' 'ಜಾತಃ' ಇತ್ಯಾದಿ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ನಿಯಾಮಕಗಳೆಂದೂ, ವಸ್ತುತಃ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಅವು ಸ್ವರೂಪತಃ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿ ರಹಿತವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವು," ಎಂದೂ ಇವೆ. ಇದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ, ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿವೆ ಎನ್ನಲು ಸ್ವಲ್ಪ ಯೋಚನೆಮಾಡಬೇಕು, ಏಕೆಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತವಾದ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅತಏವ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಗೌಣ್ಯಸಂಭವಾತ್ ಎಂಬ ದ್ವಿತೀಯ ತೃತೀಯದಲ್ಲಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಪರವಾಗಿ ಅನಾದಿತ್ವ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಕೇವಲ ಗೌಣ, ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲ, ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನಾದರೂ ಅನಾದಿ ಎನ್ನುವುದು ಚಿರಂತನಾಭಿಪ್ರಾಯೇಣ (ಚಿರಕಾಲದ್ದು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿರೋಣ, ಲಯವಿಲ್ಲದಿರೋಣ. ಇವು ಈಶ್ವರನ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಸಮರ್ಥಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಚಾರ್ಯರು "ಅಣುಭಾಷ್ಯ'' ದಲ್ಲಿ, ಸೋಽನುತ್ಪತ್ತಿಲಯಃ (ಪರಮಾತ್ಮನು ಉತ್ಪತ್ತಿ ಲಯರಹಿತನು) ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು, ಆಕಾಶಾದಿಸಮಸ್ತಂಚ ತಜ್ಜಂ ತೇನೈವಲೀಯತೆ (ಆಕಾಶಾದಿ ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ [ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ] ಹುಟ್ಟಿ ಅವನಿಂದಲೇ ಲಯಹೊಂದುವುದು)

ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪರಮವಿರುದ್ಧ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ, ಎಂದರೆ ಅವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳು ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವುವು. ನಿತ್ಯವೆಂದರೆ ನಿತ್ಯಪರತಂತ್ರವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದೆ? ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಪರತಂತ್ರ ಹೇಗಾಯಿತು? ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿತ್ಯವನ್ನು ನಿತ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದುದರಿಂದ ನಿತ್ಯವಾಯಿತೇ ಹೊರತು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸೃಷ್ಟಿವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಸಂಕೋಚಾರ್ಥ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ತಂದೆಗೆ ಅನೇಕ ಮಕ್ಕಳಿದ್ದರೆ ಒಬ್ಬನು ವಯಸ್ಸಾದವನು, ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ವಯಸ್ಸಾಗದವನು ಹೇಗೆ ಸಂಭಾವಿತವೋ, ಮತ್ತು ಆ ಎಲ್ಲಾ ಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ಕುರಿತು ತಂದೆಯು ಒಂದೇ ವಿಧವಾಗಿ ಕಾರಣನೋ, ಅದರಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಗೂ ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಗೂ ಒಂದೇ ವಿಧಕಾರಣನಾಗಿರುವನು. ಒಬ್ಬ ಕುಂಬಾರನು ತನ್ನ ನಿರ್ಮಾಣಶಕ್ತಿಯಿಂದ ನಾನಾ ಜಾತಿ ಘಟಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುವನೋ, ಅದರಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯಾರೂಪವಾದ ವಿಚಿತ್ರ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ಎಂದು ಸ್ಥೂಲ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ಆಚಾರ್ಯರು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅಶೇಷಶಕ್ತಿ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ನಾನಾರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವಾಗ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಹತಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ, ವಸ್ತುಭೇದವು ಅವನ ಕಾರಣತ್ವಮಹಿಮೆಯಿಂದಾಯಿತು ಎನ್ನಬೇಕಲ್ಲದೆ, ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಮರ್ಯಾದೆ ಕೊಟ್ಟು ಅವನ ಕಾರಣತ್ವದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾಮುಖ್ಯ ಭಾಗಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವಲ್ಲ; ನಾಸ್ತಿಕಸಂಪ್ರದಾಯ. ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿರ್ಭೇದನೆಂದೆಣಿಸದೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಗುಣಕ್ರಿಯಾದಿ ಭೇದಕಲ್ಪನೆಮಾಡುವುದು, ಯಥೋದಕಂ ದುರ್ಗೇವೃಷ್ಟಂ ಪರ್ವತೇಷು ವಿಧಾವತಿ, ಏವಂ ಧರ್ಮಾ‌ನ್ ಪೃಥಕ್ ಪಶ್ಯ‌ನ್ ತಾನೇವಾನುವಿಧಾವತಿ— (ಹೇಗೆ ಬೆಟ್ಟದಮೇಲೆ ಬಿದ್ದ ನೀರು ಕೆಳಗಡೆ ಕಿಬ್ಬಿಗೆ ತಾನಾಗಿಯೋ ಬೀಳುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಗುಣಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವವನು ಅದೇ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವನು), ಎಂದು ವೇದದಿಂದ ನಿಂದಿತವಾಗಿದೆ. ನಿರ್ಭೇದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ವೈದಿಕಸಂಪ್ರದಾಯವಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿತು. ಹೀಗಿರುವಾಗ, "ಅನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಕಾರಣತ್ವವು ಬೇರೆ ವಿಧವು'', ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ದ ಮಾತು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮಾತಲ್ಲ.

ಏವಂಚ, ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತವಾದುದು ನಿತ್ಯವಸ್ತು ಎಂಬ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಏನು ಕಾರಣದಿಂದಲೋ ವೇದಾಂತವೆಂದು ನಂಬಿ, ಅದನ್ನೇ ಪುನಃಪುನಃ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಈ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಲೇಖನವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣು

ತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕವು ಬ್ರಹ್ಮವಾದವಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಏರ್ಪಡದ ಸ್ವತಏವ ಸತ್ತಾದಿಗಳುಳ್ಳ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೊಪ್ಪುವುದರಿಂದ. ಮಧ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಒಂದುವಸ್ತು ವಸ್ತುವಾದದ್ದು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ದಿಂದ; ಅದು ನಿತ್ಯವಾದರೆ ಅದೂ ಅವನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ. ಯಾವ ವಸ್ತು ಹೇಗೆ ಇದೆಯೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಹಾಗೆ ನಿರ್ಮಿತ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಹಿಂದೆಯೇ ಸಮರ್ಥಿತವಾಗಿದೆ. ವೇದಾಂತತತ್ತ್ವವು ಹೀಗಿರುವಾಗ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿರುವುದು ನಿತ್ಯ ವಸ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವೇದಾಂತ ಹೇಗೆ ಆದೀತು? ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವೇದಾಂತ ದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗದ ವಸ್ತು ಅಸತ್ಯವಾದುದೆಂದು, ಮಾಯಾಮಾತ್ರ ಮಿದಂ ದ್ವೈತಂ, ಯಚ್ಚಿಕೇತತನ್ನಮೋಘಂ, ಯಸ್ಸತ್ಯಮೇತತ್ ಜಗದೇತದೀದೃಕ್ ಸೃಷ್ಟ್ವಾತ್ವಭೂತ್ ಸತ್ಯಕರ್ಮಾಮಹಾತ್ಮಾ ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಅಸತ್ಯಮ ಪ್ರತಿಷ್ಠಂತೆ ಜಗದಾಹುರನೀಶ್ವರಂ ಎಂಬ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿದೆ.

'ವಸ್ತು ಅನಾದಿಯಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದರೇನು?' ಎನ್ನುವುದು ನಾವು ವೇದಾಂತಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಆಡುವಮಾತು. ಅನಾದಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ ಎಂಬ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಕ್ಕೆ ಇದೊಂದೇ ಬಲ. 'ಈಶ್ವರನಾದರೂ ಅನಾದಿವಸ್ತುವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸು ವುದು ಹೇಗೆ? ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾರ,' ಎಂಬುದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. ತಾದೃಶ ತ್ವಾಚ್ಚತಚ್ಛಕ್ತೇಃ ಎಂದು "ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ" ದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರ ಉತ್ತರ. ಇದಕ್ಕೆ ಸುಧಾಕಾರರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ:—ತಾದೃಶೀಖಲು ಈಶ್ವರಶಕ್ತಿಃ ಯನ್ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯಸ್ವಭಾವಾಸ್ವ ಭಾವಸರ್ವವಿಷಯಾ। ಅನ್ಯಥಾಸರ್ವೇಶ್ವರತ್ವಹಾನೇಃ॥ ಅಥತಸ್ಯಾಃ ಶಕ್ತೇಃ ಕಿಂಶಕ್ಯ ಮಿತಿಚೇತ್ ತತ್ಸ್ವರೂಪಸತ್ತೈವ। ಅನಾದಿಸಿದ್ಧಾ ಸೇತಿಚೇತ್ ಸತ್ಯಂಅನಾದೀಶ್ವರಶಕ್ತ್ಯ ವೇತಿವದಾಮಃ। ಉಕ್ತಂಚಾತ್ರಪ್ರಮಾಣಂ ದ್ರವ್ಯಂ ಕರ್ಮಚ ಕಾಲಶ್ಚೇತಿ ಜಿಜ್ಞಾ ಸಾಧಿಕರಣೆ ॥ ಇದರ ಅರ್ಥ:—"ಅನಾದಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಂತಹುದು ಈಶ್ವರ ಶಕ್ತಿ. ಅದು ನಿತ್ಯ, ಅನಿತ್ಯ, ಸ್ವಭಾವ, ಅಸ್ವಭಾವ, ಸಮಸ್ತವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು. ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವೇಶ್ವರತ್ವಕ್ಕೆ ಹಾನಿಬಂದೀತು. ಆ ಶಕ್ತಿಯು ಏನು ಮಾಡಬಲ್ಲುದು ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತೀರಾ? ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಸತ್ತೆಯನ್ನೇ ಮಾಡಬಲ್ಲುದು ಎಂದುತ್ತರ. ಈ ಸ್ವರೂಪಸತ್ತೆಯು ಅನಾದಿಸಿದ್ಧವಾದುದು ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮಾಡಿದರೆ, ಆ ಸ್ವರೂಪಸತ್ತೆಯು ಅನಾದಿಯಾದುದು ಅನಾದಿಯಾದ ಈಶ್ವರಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ, ದ್ರವ್ಯಂಕರ್ಮಚ ಕಾಲಶ್ಚಸ್ವ ಭಾವೋ ಜೀವಏವಚ। ಯದನುಗ್ರಹತಃ ಸಂತಿ ನಸಂತಿಯದುಪೇಕ್ಷಯಾ ॥ ಎಂದು."

ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ದ ಮೇಲೆಉದಾಹೃತವಾದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ, "ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ," ಎಂಬ ಅಮಾಧ್ಯಭಾವವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಬಂದ,

"ಆಯಾಯಾ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ 'ಉತ್ಪನ್ನಃ' 'ಜಾತಃ' ಇತ್ಯಾದಿ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ," ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಆವಾಕ್ಯ, ಆಭಾವ, ಮುಂತಾದುವೆಲ್ಲವೂ ದೋಷಭೂಯಿಷ್ಠ ವೆಂದು ತೋರದೆ ಇರದು. ಮೊದಲು, 'ಆಯಾಯಾ ಸ್ವಭಾವಾನುಗುಣವಾಗಿ' ಎಂಬ ಭಾಗವು 'ವಸ್ತುವಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ವಿನಾಕರಿಸಿ ಸ್ವತಏವಸಿದ್ಧವಾದ ಸ್ವಭಾವವಿದೆ,' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಈ ಅರ್ಥವು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ನಿರೀಶ್ವರವಾದ. ಇದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಪ್ರಕರಣದ ಉಪಸಂಹಾರ ದಲ್ಲಿ ಸುಧಾಕಾರರು, ಪರಾನಪೇಕ್ಷಯಾ ಪ್ರತೀಯಮಾನಂ ಸ್ವರೂಪಂ ಧರ್ಮೋವಾ ಸ್ವಭಾವ ಇತ್ಯುಚ್ಯತೆ। ಸಸರ್ವೇಷಾಂಪದಾರ್ಥಾನಾಂ ಸಸರ್ವೋಪಿ ಈಶಾಯತ್ತಏವ। ಅನ್ಯಥಾತೇಷಾಂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪ್ರಸಂಗೇನ ಈಶತ್ವಾನುಪಪತ್ತೇಃ। ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಮಿತಿ ಶ್ರುತಿವಿರೋಧಾಪತ್ತೇಶ್ಚ ॥ ಎಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ:—"ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರತೀಯಮಾನವಾದ ಸ್ವರೂಪ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅದು ಸಮಸ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟುದು. ಅದು ವಸ್ತುವಿಗೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಇರುವುದೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದರೆ ಈಶನ ಈಶತ್ವಕ್ಕೆ ಭಂಗಬರುವುದು. ಮತ್ತು ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ವಿರೋಧವೂ ಬರುವುದು."—ಹೀಗೆ ಸರ್ವವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪ ಅಥವಾ ಸ್ವಭಾವವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವಾಗ ನಿತ್ಯ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರವಾದೀತು? ಈ ತತ್ತ್ವ ವನ್ನು ತಿಳಿದಮೇಲೆ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಸ್ವರೂಪೋತ್ಪತ್ತಿ ನಿಷೇಧ ಕಂಡುಬಂದಾಗ, 'ಸ್ವರೂಪೋತ್ಪತ್ತಿ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ ಏನೋ ಅರ್ಥವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಜ್ಞಾನದ ಋಜುಸ್ವಭಾವವಾಗುವುದು.

ದ್ವೈ.ಪ್ರ. ದಲ್ಲಿ, 'ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ವ್ಯವಹಾರಮಾತ್ರ, ಅಮುಖ್ಯವಾದುದು,' ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟೋಕ್ತಿ ಇರಬೇಕಾದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ, ನಿತ್ಯವಸ್ತು 'ಸ್ವರೂಪತಃ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿ ರಹಿತ' ಎಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಲೇಖಕರು 'ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳದಿರುವ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಲೇಖಕರೇ "ತತ್ತ್ವವಾದ" ಎಂಬ ಲೇಖನದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ, 'ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವರೊಬ್ಬರನ್ನು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಹಾ ಪ್ರವೀಣರು ಎಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದುವೇಳೆ ದ್ವೈ.ಪ್ರ. ಲೇಖಕರಿಗೆ 'ಸ್ವರೂಪತಃ ಉತ್ಪತ್ತಿ ರಹಿತ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಾನು ಹಿಂದೆಯೇ ಉಪಪಾದಿಸಿದಂತೆ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಅರ್ಥವಿರು ವುದು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದು ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯುಂಟು ಎಂದು

ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ, ಜೀವಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ "ತತ್ತ್ವವಾದದ" ಪೀಠಿಕೆಕಾರರನ್ನು ಶ್ಲಾಘಿಸಲು ಕಾರಣವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದ್ವೈ.ಪ್ರ. ಕಾರರಿಗೂ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವವಿರಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿಯಲವಕಾಶವಿದೆ.

ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ದ್ವೈ.ಪ್ರ.ದ ಭಾವವೊಂದನ್ನು ಟೀಕಿಸುವುದು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ. 41 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "ಅಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಗಳು ಆಯಾಯಾ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸ್ವಭಾವಾನುಗುಣವಾಗಿ 'ಉತ್ಪನ್ನಃ' 'ಜಾತಃ' ಇತ್ಯಾದಿ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ನಿಯಾಮಕಗಳೆಂದು........ಸಿದ್ಧಾಂತವು," ಎಂದಿದೆ. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ, ಅಬೋಧಕ, ವಿಪರೀತ ಬೋಧಕ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯದೋಷಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ದೋಷಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ತೌರುಮನೆ. ಇದರ ಮೇಲೆ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಸಾಧಾರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವು 'ಉತ್ಪನ್ನಃ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೆ ಅದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಳ್ಳುದಾಗಬೇಕು. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ಉತ್ಪನ್ನಃ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಯಿತು. ಇದು ವೈದಿಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರವಾದರೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನಧಿಕರಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ ಎಂಬ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಾದರೆ ಸಂಭೂತಃ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಬೇಕು. ವ್ಯವಹಾರವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಅಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ ಎಂಬ ದೋಷವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು. ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯವು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅಬೋಧಕವಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ಉತ್ಪನ್ನಃ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಅಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದಾದುದರಿಂದ ವಿಪರೀತ ಬೋಧಕವಾಯಿತು.—ಮತ್ತು 'ಉತ್ಪನ್ನಃ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹಿಂದೆಯೇ ಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಸ್ತದನ್ಯೇಷಾಂ ಎಂಬ "ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ"ದ ಮೂಲ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವ ಟೀಕಾಗ್ರಂಥವು, 'ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವ ಮತ್ತು ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಎರಡೇ ವಿಧ,' ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ. ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವವು ಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲ, ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯು ಅಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ದ್ವೈ.ಪ್ರ.ದ ನಿರ್ಣಯ. ಈ ವಿಧವಾದ ನಿರ್ಣಯವು ಮಾಯಾವಾದವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಲಾರದು. ಇದನ್ನೇ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸುತ್ತೇನೆ.

'ಜಗತ್ತಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಜಗತ್ತೆಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾತ್ರ,' ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದವು ಹೇಳುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ದ್ವೈ.ಪ್ರ.ವೂ ಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಎಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ 'ಉತ್ಪನ್ನಃ' ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರಮಾತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂದೊಪ್ಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾಯಾವಾದದ ಲಕ್ಷಣ. ಜಗತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಜಗತ್ತೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿಕೊಂಡು, 'ಆರೋಪವೇ ಕಾರಣ, ಈ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಮಾಯಾಕಾರಣ,' ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದವು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ದ್ವೈ.ಪ್ರ.ವೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, 'ಉತ್ಪನ್ನಃ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಹೇಗೆ ಬಂತು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಆರೋಪವೇ ಕಾರಣ ಎನ್ನಬೇಕು, ಅದಕ್ಕಾದರೂ ಮಾಯಾನೇ ಕಾರಣ ಎನ್ನಬೇಕು. ಇದೇ ಮಾಯಾವಾದದ ತಿರುಳು. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ದ್ವೈ.ಪ್ರ.ದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರತಿಭಾವವೂ ಮಾಯಾವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವುದೇಹೊರತು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಲ್ಲ. ಸರ್ವೋತ್ಕರ್ಷೇ ದೇವದೇವಸ್ಯ ವಿಷ್ಣೋಃ ಮಹಾ ತಾತ್ಪರ್ಯಂ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಪ್ರತಿಪ್ರಮೇಯವೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಉತ್ಕರ್ಷ, ಎಂದರೆ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವುದು. ದ್ವೈ.ಪ್ರ.ದ ಭಾವಗಳಾದರೋ ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗಿರುವುವು, ಮಾಯಾವಾದದ ತಿರುಳಾಗಿರುವುವು.

ದ್ವೈ.ಪ್ರ. 5 ನೇ ಪುಟವು, "ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸಮಾನವಾದುದು," ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. 'ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಪಂಚಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸ್ವತಂತ್ರವೆ ಪರತಂತ್ರವೆ? ಪರತಂತ್ರವಾದರೆ ಪರತಂತ್ರವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದರೆ ಅದುಳ್ಳ ಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ಅರ್ಥವು "ಪರಿಮಳ" ದಲ್ಲಿ, ಜೀವಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿವಕ್ಷಾಯಾಂ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಮಪಿ ತದರ್ಥಃ ಎಂಬುದಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚ ಪ್ರಪಂಚದ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಸತ್ಯತ್ವದ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ "ದ್ವೈತ ಪ್ರದೀಪ"ವು ಆ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದೊಪ್ಪಿ, ಈಗತಾನೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮರ್ಯಾದೆಯಂತೆ ಈಸ್ವತಂತ್ರ ಎನಿಸುವ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದೊಪ್ಪಬೇಕು. ಈ ಮಿಥ್ಯಾಭಾವಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಾರಣನೇ ಮಾಯಾಕಾರಣವೇ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮ ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಮ್ಯ ಹೇಳುವ ಆಗ್ರಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಹಾಗಾಯಿತು; ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಹಠ ಇನ್ನೂ ಇದ್ದರೆ ಆ ಮಿಥ್ಯಾಭಾವ ಹೇಗೆಬಂತು? ಎಂಬ

ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹೇಗೋ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬೀಮೂಲಕ ಆರೋಪ ಅಥವಾ ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು.—'ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಬೇಡ, ಅದು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ' ಎಂದು ತಿಳಿಯು ವುದೂ ಒಂದು ಕಲ್ಪ. ಹೀಗೆ ತಿಳಿದಿರುವುದೇ ದ್ವೈ.ಪ್ರ.ದ "ಅನಾದಿ ನಿತ್ಯವಸ್ತು ವಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲ; ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ 'ಉತ್ಪನ್ನಃ,' ಎಂದಿದ್ದರೆ ಅದು ವ್ಯವಹಾ ಮಾತ್ರ," ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಏವಂಚ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಾರಣನಲ್ಲದ ಅನಾದಿನಿತ್ಯವೆನಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳು ಹೇಗೆ ಬಂದುವು ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದರೆ, ದ್ವೈ.ಪ್ರ.ವು ಅವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಂದುವು ಎನ್ನಬೇಕು; ಇದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ಬಂದುವೋ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಅದು ಮಾಯಾವಾದ. ಈ 'ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಭಾವವೇ ಮಾಯಾವಾದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ತ್ವದುಕ್ತಮರ್ಥಂ ನಜಾ ನಾಮಿ—(ನೀನು ಹೇಳಿದುದು ನನಗೆ ತಿಳಿಯದು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಅದ್ವೈತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. 'ನನಗೆ ತಿಳಿಯದು' ಎಂಬ ಭಾವವೇ ಮಾಯಾವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ ಎಂದು ಅದ್ವೈತ ಗ್ರಂಥದ ಒಟ್ಟು ಅರ್ಥ. ಇದು ದ್ವೈ.ಪ್ರ.ಕ್ಕೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಭಾವ.

ಹೀಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಕಣ್ಣಿಗೆ ದ್ವೈ.ಪ್ರ.ದ ಭಾವಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮಾಯಾವಾ ದವೇ ಮೂಲವೆಂದೂ, ಅವೆಲ್ಲವೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿವೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯದಿರದು. ಅತಿಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಿಂದ ದ್ವೈ.ಪ್ರ.ವನ್ನು ಖಂಡನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಸಿದ್ಧಾಂತ ತತ್ತ್ವಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರು ವುವು. ಆಚಾರ್ಯರು ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಭಾಗವನ್ನು ವ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ನಾನು ಆಡುವುದೇನೂ ಹೊಸಮಾತಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಅಸತ್ಯಮ ಪ್ರತಿಷ್ಠಂತೆ ಜಗದಾಹುರನೀಶ್ವರಂ ಎಂಬ ಗೀತಾವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ:—ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಆಸುರಭಾವ ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾರಣನಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ರಹಿತ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಆಸುರಭಾವ, ಅದೇ ತಾಮಸಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರು ತ್ತಾರೆ. ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂಬ ದ್ವೈ.ಪ್ರ.ವೂ 'ಅಸತ್ಯ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಯಾವ ವಾದವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ನಿರೂಪಿಸಿರುವರೋ ಅದೇ ವಾದವನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಿದೆ. ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ನಿತ್ಯವಸ್ತು ಕಾರಣಹೀನ; ಕಾರಣಹೀನವಾದುದರಿಂದ ವಿಷ್ಣುರಹಿತ, ಎಂದರೆ ಅಸತ್ಯ, ಅಪ್ರತಿಷ್ಠ, ಅನೀಶ್ವರ. ಏವಂಚ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವನ್ನಂಗೀಕರಿಸುವುದು ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪರಮ ಅಸಮ್ಮತ ಮತ್ತು ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ನಿಂದಿತ ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಮರೆಯ ಬಾರದು.

ಇದೇ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದಂಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. 39 ನೆಯ ಪುಟದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಮರ್ಥನ ಮಾಡಲು ದ್ವೈ.ಪ್ರ.ವು, "ತತ್ರಸ್ಥಿತಿನಿಯಮೌಸರ್ವಸ್ಯ, ಸೃಷ್ಟಿಸಂಹೃತೀ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯಸ್ಯ ಅನಿತ್ಯಸ್ಯಚ...." ಎಂದು ಇದು "ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನಟೀಕೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಾ ಭಿಜ್ಞರಾದವರು ಟೀಕಾಗ್ರಂಥದ ಸರಿಯಾದ ಪಾಠವು ಹೀಗಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪರತಂತ್ರ, ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕೆಲವು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದ ಟೀಕಾಗ್ರಂಥವು ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ ವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಸಹಿಸುವುದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರ್ಯಾಲೋ ಚಿಸಬೇಕು. ಕ್ವಚಿತ್ ಮುದ್ರಿತವಾದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಅದು ಪ್ರಾಮಾದಿಕ, ಎಂದರೆ ಶೋಧಕರ ತಪ್ಪೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದರೆ ದ್ವೈ.ಪ್ರ. ಗ್ರಂಥವೇ ಈ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಯುಕ್ತವಾದಪಕ್ಷವನ್ನು ಹಿಡಿಯಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಈಗಲೂ ಶೋಧಕರು ಗ್ರಂಥಾಂತರಗಳನ್ನು ನೋಡಲಿ, ಸೃಷ್ಟಿಸಂಹೃತೀನಿತ್ಯಸ್ಯ ಅನಿತ್ಯಸ್ಯಚ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಸಮ್ಮತವಾದ ಮತ್ತು ಟೀಕಾಕಾರರು ಆಡಬಹುದಾದ ವಾಕ್ಯವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ನಿರ್ಣಾಯಕವಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ವಾಕ್ಯದ ಆಧಾರ ದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣದಂತಹ ಭಾರಿ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸು ವುದಕ್ಕಿಂತ, ಇದೇ "ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ ಟೀಕಾ" ಗ್ರಂಥದ ಉಪಕ್ರಮೋಪಸಂಹಾರಕ್ಕನು ಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತವಾದ ವಾಕ್ಯವಿರುವುದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದರೆ ಯುಕ್ತವಾಗು ತ್ತಿತ್ತು. ಉತ್ತರ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಟೀಕಾಕಾರರು ಸತ್ತಾದಿಲಭತೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದರೆ 'ಸತ್ತಾಲಾಭ' ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಈ ಮುಖ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯು ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರಂಥಾಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರು ಈ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು, ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ರಾಘವೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಸತ್ತಾಲಾಭವೇ ಸೃಷ್ಟಿಶಬ್ದಾರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಿ, ಸಾಪಿಸರ್ವವಿಷಯಾ, ಎಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸತ್ತಾಲಾಭ ಎಂಬ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಉಂಟೆಂಬ ಮಹಾಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುವರು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮೇಯಸ್ಥಿತಿ ಇರುವಾಗ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಶೋಧನೆಯಿಲ್ಲದೆ, "ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನಟೀಕಾ" ಎಂದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದವರು ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುವಸಾಹಸ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಪಕಾರವಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು "ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ" ದಲ್ಲಿ, ಸರ್ಗಸ್ಥಿತಿಕ್ಷಯಯತಿ ಪ್ರಕಾಶಾವೃತಿಬಂಧನಂ। ಸರ್ವಕ್ಷ ರಾಣಾಮೇಕಃಸಕುರ್ಯಾತ್ ಸಾತ್ವಿಕ ಮೋಕ್ಷಣಂ। ಸರ್ಗಸ್ಥಿತಿಯತಿಜ್ಯೋತಿರ್ನಿತ್ಯಾ ನಂದಪ್ರದೋಽಕ್ಷರೆ। ಚೇಷ್ಟಾಪ್ರದಶ್ಚ ಸರ್ವೇಷಾಮೇಕ ಏವ ಪರೋಹರಿಃ॥ ಎಂದು ಲಕ್ಷ್ಮಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಸರ್ವ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದಂಶವಿದೆ. ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಕಾರರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದ ಉಪೋದ್ಘಾತ, “ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆ ಗ್ರಂಥದಿಂದ (ದ್ವೈ. ಫಿ. ಗ್ರಂಥದಿಂದ) ಎಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಅಪಪ್ರಚಾರಕಲುಷಿತವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪರಿನಿಷ್ಠಿತರಾದ ಪಂಡಿತೋತ್ತಮರು ಈಗಾಗಲೇ ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಂದ ವಾಚಕರ ಮುಂದಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ”, ಎಂದು ivನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಆರಂಭಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಉಪಪಾದನೆಮಾಡಲು ಖಂಡನಾಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾದರಿಗಾಗಿ ಒಂದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಮಿಕ್ಕವುಗಳಿಗೂ ಇದೇ ನ್ಯಾಯವೇ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಸ್ವತಏವ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.—viನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, “The Chandogya passage ‘ಸದೇವಸೌ(!) ಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್’ has been translated thus. “There was only Sat, O Somya, before this (the world) began. The translation is *clearly inaccurate* for the nominative is Idam and not Sat.......” ಎಂದು ಯಾರೋ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ದೂಷಿಸಿರುವರು; ಈ ಕಾರಣ ನನ್ನ ದ್ವೈ. ಫಿ. ಗ್ರಂಥವು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿರುವ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದ ದೂಷಣೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದು :—“ದ್ವೈ. ಫಿ. ಗ್ರಂಥಕಾರನು ‘ಸದೇವಸೌ(!)ಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್’ ಎಂಬ ಛಾಂದೋಗ್ಯವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ‘ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಮೊದಲು ಸತ್ತೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದನು’ ಎಂದು ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ‘ಆಸೀತ್=ಇತ್ತು’ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದಕ್ಕೆ ‘ಸತ್=ಬ್ರಹ್ಮನು’ ಎಂಬುದು ಕರ್ತೃ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳಿದುದು ತಪ್ಪು. ಆ ಕ್ರಿಯಾಪದಕ್ಕೆ ‘ಇದಂ=ಈ ಜಗತ್ತು’ ಎಂಬುದು ಕರ್ತೃಪದ.”—ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಯಥಾಶ್ರುತವಾದ ಶ್ರುತ್ಯನುಕರಣಮಾತ್ರ ಪ್ರಕೃತವಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ, “That thou art” ಎಂದು ಶ್ರುತ್ಯನುಕರಣರೂಪವಾದ ಭಾಷಾಂತರ ವಿರುವಂತೆಯೇ ಈ ಪ್ರಕೃತವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಭಾಷಾಂತರವಿದೆ. ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದು ಪ್ರಕೃತವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವು ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲ್ಕಂಡ ಭಾಷಾಂತರದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಜಗತ್ತೇ ಇತ್ತು ಎಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಮಾಧ್ವರಾದವರು ಖಂಡಿಸಿ, “ಆಸೀತ್ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಇದಂ ಎಂಬುದು ಕರ್ತೃವಲ್ಲ, ಸತ್ ಎಂಬುದೇ ಕರ್ತೃಪದ; ಇದಂ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ‘ಜಗತ್ತಿನ’ ಎಂದರ್ಥ,” ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬೇಕು.

ಪ್ರಕೃತ, ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್ ಎಂಬ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅರ್ಥ :—ಇದಂ ಅಸ್ಯಜಗತಃ ಅಗ್ರೇಪೂರ್ವಂಪ್ರಲಯೇ। ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ ಹೇತುನಾ ಸದೇವಸನ್ನಾಮಕಂ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಆಸೀತ್ ಅವರ್ತತ ॥ ಎಂದು ರಾಘವೇಂದ್ರ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಖಂಡಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವರು. ಈ ಅರ್ಥವು ಶ್ರುತಿಯ ಉತ್ತರ ವಾಕ್ಯದ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಂ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿವುದು. ಖಂಡಾರ್ಥದ ಅರ್ಥ :—“ಈ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸರ್ವಕಾರಣವಾದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸತ್ತೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಇದ್ದಿತು.”—ಖಂಡಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ‘ಸರ್ವೋತ್ತಮ’ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ‘ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸರ್ವಕಾರಣ’ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಶ್ರೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರೇ ‘ಗೀತಾ’ ೧೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ ೪೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಏಕ ಎಂಬ ಪರಮಾತ್ಮಪರವಾದ ಪದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವಾಗ, ಏಏಕಃ ಅಸಹಾಯಏವ ಕಃಕರ್ತಾಕಾರಯಿತಾಚ ಇತ್ಯೇಕಃ ಸರ್ವೋತ್ತಮಃ ಅನ್ಯ ನಿರಪೇಕ್ಷಕರ್ತೃತ್ವಾದಿಮತಏವ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವಾದಿತಿ। ಅತ್ರಏಕಶಬ್ದಃಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪರೋಧ್ಯೇಯಃ ॥—(ಅಸಹಾಯನಾಗಿ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಕಾರಯಿತೃ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಏಕಃ ಎಂದು ಹೆಸರು; ಇದಕ್ಕೆ ‘ಸರ್ವೋತ್ತಮ’ ಎಂದರ್ಥ; ಸ್ವತಂತ್ರಕರ್ತೃತ್ವಾದಿಗಳನ್ನುಳ್ಳವನೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮ; ಏವಂಚ ‘ಏಕ’ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ‘ಸರ್ವೋತ್ತಮ’ ಎಂಬ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದು), ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಕಾರಣನಾಗಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯ ಉತ್ತರವಾಕ್ಯವಾದ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಂ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುತ್ತದೆ.

ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅರ್ಥವು ಹೀಗಿರುವಾಗ, ದ್ವೈ.ಪ್ರ. ಕಾರರಿಗೆ ಅದರ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆ? ಏಕೆಂದರೆ ಅವರ ಲೇಖನವು ಸೂಚಿಸುವ ಅರ್ಥವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ತಲೆಕೆಳಗೆ ಮಾಡುವಂತಿದೆ. “ದ್ವೈತಫಿಲಾಸಫಿ” ಯನ್ನು ದೂಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ದೂಷಿಸುವರಿಗೆ ಬೆಂಬಲಕೊಡುವುದು ಮಾಧ್ವಭಾವಕ್ಕನುಗುಣವೆ? ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಾಗೆನ್ನಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ವೇಗ ಬರುವುದಾದರೂ, ಅದರಿಂದ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಪಕಾರ ಶಾಶ್ವತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ?—ಇದು ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವಾಗ ಮಾಡಿದ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಮೇಲೆಕಂಡಂತೆ ಹೇಳುವುದೂ ಸಂಭಾವಿತ ಎನ್ನಬಹುದು. ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೆತಾನೇ ಕಾರಣವೇನೇ ಇರಲಿ ಅದನ್ನು ಅಪಲಾಪ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ಬಂದೀತು? ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ನೀತಿಯೇ ಹೀಗಿರುವಾಗ ಪಂಡಿತೋತ್ತಮರು, ವೇದಾಂತಾಭಿಜ್ಞರು ಮುಂತಾದ ಅಸಾಧಾರಣ ವಿಶೇಷಣಗಳುಳ್ಳವರು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಅರ್ಥಗೊತ್ತಿರುವಾಗ, ಅಪಾರ್ಥಹೇಳುವವರನ್ನು ಶ್ಲಾಘಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವವರನ್ನು ನಿಂದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಉತ್ತೇಜನವನ್ನು ಕೊಡಲಾರರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಕಾರರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಕ್ಕೆ, ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ, ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮೂಲಶ್ರುತಿಯೆನಿಸಿದ, ಪರಮಾತ್ಮನ

ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್ ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅರ್ಥಪರಿಚಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದೆ? ‘ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಒಂದು ಭಾಗವೆನಿಸುವ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ ’ ಎನ್ನುವ ಇವರ ದಾರ್ಢ್ಯವೂ ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಹಾಕುವುದರಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕರಾದ ಚಂದ್ರಿಕಾಚಾರ್ಯ ಪ್ರಭೃತಿಗಳು ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು, ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿನ ಸದೇವ ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ ಏವಕಾರದ ಬಲವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಯಾರೂ ಮರೆಯಬಾರದು.— ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ದವರ, ಅರ್ಥಾತ್ ತಮ್ಮ ಅರ್ಥವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದ, ‘ ಇದಂ ’ ಎಂಬುದನ್ನು ‘ ಆಸೀತ್ ’ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃಪದ ಮಾಡಿಕೊಂಡುದರಿಂದ ಲಬ್ಧವಾದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನು? ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥವು ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಮುಂದಿನ ಭಾಗವಾದ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಂ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದೇ ಉತ್ತರ. ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಕಾರರು ಸೂಚಿಸುವ ಅರ್ಥದಂತೆ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲಿದ್ದರೆ, ಅದೇ ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಹಾಗಾದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲು ಹೊರಟಿತೆಂದು ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದಂತಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಜಗತ್ತೇ ಇತ್ತು ಎಂಬ ಭಾವ ಬಂದಂತಾಯಿತು.

ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ, ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ದ ಭಾವ ವಿಶೇಷಗಳಿಗೂ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ; ಆದರೂ ಇದೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗೆ ಲೋಪವಿಲ್ಲ. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿನ, “ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ, ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ; ಒಂದುವೇಳೆ ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದಲ್ಲಿ ಅದು ಅಮುಖ್ಯ ”, ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಜಪವು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಮತಕ್ಕೆ ಬಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಮತವಾದರೋ ಸೂತ್ರಕಾರರಿಗೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. ಕೇವಲ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಲ್ಲ, ವೇದಾಂತಭಾವಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಭಾವವಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಮತಪ್ರಮೇಯವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಏರ್ಪಡುವುದು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಮತವು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದುದೇ ಇಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಮತವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿರುವುದು ನಿತ್ಯ ಎಂದು ವಾದಿಸಲು ಹೊರಟರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದಲೇ ನಿತ್ಯವೆನಿಸುವ ಪ್ರಪಂಚವಿರುವುದು ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು. ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮಪ್ರಮೇಯವು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಮತವನ್ನು ತಳಹದಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು

ಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಹೊರಟ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಹೊರಟಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸರ್ವಥಾಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ದ್ವೈ.ಪ್ರ.ವು 38 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, “ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಕಾರಣನೋ ಅದರಂತೆಯೇ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಕಾರಣನೆಂಬುದು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು,” ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಾದರೋ, “ ಪರಮಾತ್ಮನು ಚೇತನ (ಪರಮಚೇತನ), ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಸರ್ವಶಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತನಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ, ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕವಾದ ಸ್ರಷ್ಟೃತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದುದು ಆವಶ್ಯಕ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ರಷ್ಟೃತ್ವವು ಸತ್ತಾದಾನರೂಪವಾದುದು. ಇದು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕವಾದರೆ ಸೃಷ್ಟವಾದ ಪದಾರ್ಥವೂ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕವಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ವೇದಾದಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುವುವು,” ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದು. ಏವಂಚ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ತಾದಾನರೂಪವಾದುದು. ಸತ್ತಾದಾನವು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕವಾದರೆ ವಸ್ತು ನಿತ್ಯವಾಗುವುದು, ಅದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನಿತ್ಯವೆನಿಸುವುದು. ಈ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಶಃ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇವಸ್ತು ದ್ರವ್ಯರೂಪದಿಂದ ನಿತ್ಯ, ಅವಸ್ಥಾಭೇದದಿಂದ ಅನಿತ್ಯವಾಗುವುದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ನಿರಂತರ ಅವಸ್ಥಾವಿಶೇಷಗಳುಳ್ಳುದಾಗಿ ದ್ರವ್ಯವು ದ್ರವ್ಯರೂಪೇಣ ನಿರಂತರ ಸೃಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿರುವುದು. ಅದರ ಅವಸ್ಥಾವಿಶೇಷಗಳೂ ಅದರಂತೆ ಸೃಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿರುವುವು. ಹೀಗೆ ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣತ್ವವು ಒಂದೇರೂಪವಾದುದು. ಅದು ಸತ್ತಾದಾತೃತ್ವರೂಪವಾದುದು. ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ; ಇದಲ್ಲದುದು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕವಾದ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಪರಿಮಳಕಾರರು ಈರೀತಿ ನಿರೂಪಿಸುವರು :—ಅವಿಗಾನಮಿತಿ ॥ ಸರ್ವಕಾರಣವಾಕ್ಯಾನಾಂ ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣತ್ವೆ ವಿರೋಧಾಭಾವಮಿತಿವಾ। ಸೃಷ್ಟಿವೇಲಾಯಾಂನಸ್ಥಿತಿಃ। ಸ್ಥಿತಿದಶಾಯಾಂನ ಸೃಷ್ಟಿಸಂಹಾರೌ। ಸಂಹೃತಿವೇಲಾಯಾಂ ನಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ವಿರೋಧಾತ್। ಕಿಂತು ಕಾಲಭೇದೇನೈವ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದೀತಿ ರಾಮಾನುಜಾದ್ಯುಕ್ತದಿಶಾ ನಭವತಿ। ಸ್ರಷ್ಟೃತ್ವಾದಯೋ ಗುಣಾಃ ಸದೈವಸಂತಿಹರಾವಿತಿ ಸ್ರಷ್ಟೃತ್ವಾದಿ ಧರ್ಮಾಣಾಂ ಸರ್ವೇಷಾಮಪಿ ಸರ್ವಕಾಲೀನತ್ವೋಕ್ತ್ಯಾ ಅವಿರೋಧಮಿತಿವಾರ್ಥಃ। ತತ್ಪ್ರಪಂಚಿತಂ ಚಂದ್ರಿಕಾಯಾಂ ರಾಮಾನುಜಮತ ನಿರಾಕರಣ ಪ್ರಸ್ತಾವೆ....ತತ್ರಚೇತನತ್ವ ಸರ್ವಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಮತ್ವಾದಿ ಯುಕ್ತೀನಾಂ ವಕ್ಷ್ಯಮಾಣತ್ವಾದಿತಿಭಾವಃ ॥—ಇದರ ಅರ್ಥ :— “ ಅವಿಗಾನಂ ಎಂಬ ಸುಧಾಪದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿದು— ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಮಸ್ತ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಕಾರಣ ಎಂದರ್ಥ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಂದರ್ಥ. ಸೃಷ್ಟಿವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತಿಯಿಲ್ಲ, ಸ್ಥಿತಿವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಂಹಾರ

ವಿಲ್ಲ, ಸಂಹೃತಿವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಮೊದಲಾದುದಿಲ್ಲ, (ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಸಂಹಾರಗಳಿಗೆ)
ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿರುವುದರ ದೆಸೆಯಿಂದ; ಏವಂಚ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕಾಲಭೇದ
ದಿಂದಲೇ ನಿರ್ವಾಹಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ರಾಮಾನುಜಾದಿಗಳು ಹೇಳುವುದು
ಸರಿಯಲ್ಲ; 'ಸ್ರಷ್ಟೃತ್ವಾದಿಗುಣಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಿರುವುವು' ಎಂದು
ಹೇಳಿದಂತೆ ಸ್ರಷ್ಟೃತ್ವಾದಿ ಸಮಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳೂ ಸರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುವಾದುದರಿಂದ
ಅವಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಇನ್ನೊಂದರ್ಥ. ಇದೇ ವಿಷಯವು 'ಚಂದ್ರಿಕಾ'
ದಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜಮತ ನಿರಾಕರಣಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶದವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿತ
ವಾಗಿರುತ್ತದೆ....ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಚೇತನತ್ವ, ಸರ್ವಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ,
ಸರ್ವಶಕ್ತಿಮತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತವೆ."

ಹೀಗೆ ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಾನಾರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಜಗತ್ತಿಗೆ
ಸರ್ವದಾ ಸತ್ತಾಪ್ರದಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ದೇಶಕಾಲ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳು
ನಿತ್ಯವೆನಿಸುವುವು. ಏವಂಚ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ನಿತ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವವು ಪರಮಾ
ತ್ಮನ ನಿರಂತರ ಸ್ರಷ್ಟೃತ್ವಾದಿ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಈ ಗುಣಗಳನ್ನು ಬೋಧಿ
ಸುವ ಶಬ್ದಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದಿರುವುವು. ಅವು ಔಪಚಾರಿಕ
ವಾದರೆ, ಎಂದರೆ ಅಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನಾಗ
ಬೇಕಾಗುವುದು. ಸ್ರಷ್ಟೃತ್ವಾದಿಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಮುಖ್ಯಗುಣಗಳಾದರೆ ನಿತ್ಯವಸ್ತು
ಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಲೇಬೇಕು. ಅದು
(ಉತ್ಪತ್ತಿಯು) ಅಮುಖ್ಯವಾದರೆ ಸ್ರಷ್ಟೃತ್ವಾದಿಗುಣಗಳೂ ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿ
ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ
ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅಮುಖ್ಯವೆನ್ನುವ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನೆಂದು
ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲವೆಂದೇ
ಪಟ್ಟರೆ, "ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನೆಂಬ ವಾದವು
ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುವುದು; ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಗುಣಪೂರ್ಣನೆಂಬ
ವಾದವು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುವುದು," ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಪರಿಚಯವು ಈ
ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಅರ್ಥ
ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಸರ್ವಂಹಿ ದ್ರವ್ಯರೂಪೇಣನಿತ್ಯಂ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ
ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಸರ್ವಜಗತ್ತು ದ್ರವ್ಯರೂಪವಾಗಿ ನಿತ್ಯ ಎಂದೂ, ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ
ಉತ್ಪತ್ತಿ ಅಮುಖ್ಯವೆಂದರೆ ಸರ್ವಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಅಮುಖ್ಯವೆಂಬ
ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾವಸಾನವಾಗುವುದು ಎಂದೂ, ಇದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ
ಸ್ರಷ್ಟೃತ್ವಾದಿಗುಣಗಳು ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನೆಂಬ ಮಾಯಾ
ವಾದವು "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ" ದಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಯಿತೆಂದೂ ಹೇಳಲವಕಾಶವಾಗುವುದು.

ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ "ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಮತದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಗೆ ಮುಖ್ಯಾ
ರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ತೆಯು ಈಶ್ವರಾಧೀನವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣ

ದಿಂದ ಈ ಮತದ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವೆನಿಸು
ವುದು. ಮತ್ತು ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯ
ರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾರ. ಏವಂಚ ಜಗತ್ತಿಗೇ ಅವನು ಅನಪೇಕ್ಷಕಾರಣ
ನಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ," ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಭಾವವನ್ನಾ
ಶ್ರಯಿಸಿ ದ್ವೈ.ಫಿ. ಗ್ರಂಥದ 204 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಮತದಲ್ಲಿ
ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚಸತ್ತಾನಿಯಾಮಕನಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಲ್ಲ, ಅವನಿಂದ
ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾರಹಿತವಾದ, ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರಸತ್ತೆಯುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚವು ಪರತಂತ್ರ
ವಲ್ಲ," ಎಂಬ ಭಾವಕೊಡುವ ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ಈ ಭಾವವನ್ನು ಖಂಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ
ದ್ವೈ. ಪ್ರ. 52-53 ನೆಯ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವೈ.ಫಿ. ಗ್ರಂಥದ ಇಂಗ್ಲಿಷು ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ
ಗ್ರಂಥಾನನುಗುಣವಾದ ಭಾಷಾಂತರಕಲ್ಪನೆಯೂ ಮತ್ತು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು
ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಮತದಿಂದಲೇ ಗತಾರ್ಥವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಕಂಡುಬರು
ತ್ತವೆ. 53 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "(ದ್ವೈತ ಫಿಲಾಸಫಿಕಾರರು) ಪ್ರಪಂಚವು ಅಸ್ವತಂತ್ರ
ವಲ್ಲ; ಈಶ್ವರನು ಸ್ವತಂತ್ರನೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕತತ್ವವೆಂದು
ಘೋಷಿಸಿದ್ದಾರೆ," ಎಂದಿದೆ. ಇದು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸದನುವಾದ. ದ್ವೈ.ಫಿ.
ಗ್ರಂಥವು ಮೇಲೆಕಂಡ ದೋಷವನ್ನು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಮತದ ಮೇಲೆ ಆಪಾದನೆ
ಮಾಡುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ನ್ಯಾಯಮತದ ಒಪ್ಪಿಗೆಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳತೊಡಗ
ಲಿಲ್ಲ. ಆಪಾದನೆಗೂ ಅನುವಾದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದಕ್ಕೆ ಗಮನಕೊಡದಿರುವುದೇ
"ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ" ದ ಈ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವೆನ್ನಬಹುದು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರವೇ
ಅಲ್ಲ. ಇದೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖಕರು ಇನ್ನೂ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು
ಹೇಳಲು ಉಪಕ್ರಮಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.—"ನೈಯಾಯಿಕರಲ್ಲಿ........ಉದಯನಾಚಾರ್ಯ
ರಿಂದ........ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವುಂಟೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ,"
ಎಂಬುದೊಂದು ವಾಕ್ಯ. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುವವರಿಗೆ
ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಮತ, ಇವೆರಡರ ಸರಿಯಾದ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನ
ಬಹುದು: ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಸ್ವಸತ್ತಾದಲ್ಲಿ
ಸ್ವಾಧೀನತ್ವಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅನಪೇಕ್ಷ ಕರ್ತೃತ್ವ, ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದತ್ವಾದಿ ಪಾರ
ಮೇಶ್ವರ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ವಿಶೇಷಣವು ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗ
ವಿರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎಂದು ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರ
ಭಿಜ್ಞರು, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಧ್ವರು ವಾದಿಸಬಹುದೇ? ಅಥವಾ ಆ ಸಂದೇಹವನ್ನಾ
ದರೂ ಹೊಂದಬಹುದೇ?

"'ಈಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯುಂಟಾಗಿ ಅದರಿಂದ
ಪರಮಾಣುದ್ವಯಸಂಯೋಗವು, ತನ್ಮೂಲಕವಾಗಿ ದ್ವ್ಯಣುಕಾದಿಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚ
ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ.' ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಯು ಈಶ್ವರಾಧೀನವು,"
ಎಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು ವಾಕ್ಯ. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಈಶ್ವರಾಧೀನ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು

ಲೇಖಕರು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಮತಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆ ಪದವನ್ನು ಪಯೋಗಿಸಲಿ, ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆ ಪದವನ್ನು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಮತಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆ? ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ 'ಈಶ್ವರಾಧೀನ' ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಸೃಷ್ಟ, ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರನಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾವುಳ್ಳದು ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥವು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಮತಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣುವು ಈಶ್ವರನಂತೆ ನಿತ್ಯ. ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ, ಪರಮಾಣುವಿಗೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರಮಾಣುವು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರನಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾವುಳ್ಳದಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣುಗಳೂ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಜಗತ್ತೂ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಏವಂಚ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ 'ಅಧೀನ' ಎಂಬ ಪದದ ಸ್ವಾರಸ್ಯ ತಿಳಿದವರು ಮತಸಾಂಕರ್ಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮತಸಾಂಕರ್ಯ ಮಾಡುವವರು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಈ ಎರಡು ಮತಗಳ ವಾಸ್ತವಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದವರೆನ್ನ ಬೇಕಾಗುವುದು.—"ಈಶ್ವರಸಾಧಕ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಿನಕರ್ಯಾದಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ 'ವೇದಃ ಸ್ವತಂತ್ರಪುರುಷ ಪ್ರಣೀತಃ' ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಾಕ್ಯದಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪುರುಷನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ," ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಮತ್ತಿಷ್ಟು ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾದ ವಾಕ್ಯ. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರಪರವಾಗಿ 'ಸ್ವತಂತ್ರ' ಎಂಬ ಪದಪ್ರಯೋಗವಿರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ, "ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ವತಂತ್ರೋ ಭಗವಾನ್ ವಿಷ್ಣುಃ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವವೂ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಈಶ್ವರೋ ಅಷ್ಟಗುಣಃ ಎಂದು ಪ್ರಕೃತನಾದ ಅನೀಶಪ್ರಾಯನಾದ ಈಶ್ವರನೂ ಒಂದು, ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯು 'ಅಪಪ್ರಚಾರವನ್ನು ತಡೆದು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ಸೇವೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸದಿದ್ದರೆ ಕರ್ತವ್ಯಲೋಪವಾದೀತೆಂಬ ಭಾವನೆ' ಯಿಂದ ಲೇಖನ ಮಾಡಿರುವವರಿಗೆ ಬರುವಷ್ಟು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ ಜನರಿಂದ ದೂರವಾಯಿತಲ್ಲಾ!" ಎಂಬ ಯೋಚನೆಯು ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಓದಿದ ವಿಚಾರಪರರಿಗೆ ಬರದೇ ಇರದು. ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ, "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ" ದ ಈ ವಾಕ್ಯವು, "ನನ್ನ ಆಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ಆಚಾರ್ಯರು ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಆಳೂ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ಹೆಸರಿದ್ದಮೇಲೆ ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೆಲ್ಲಿಬಂತು?" ಎಂದು ಹೇಳುವವರ ಮಾತಿಗೆ ಸಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದ್ವೈ.ಪ್ರ.ಕಾರರ ವಾದವನ್ನು ಸಾಧುವೆಂದೊಪ್ಪೋಣ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವೇನೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಅನೇಕ ಬಾಧಕಗಳು ತೋರಿಬರುವುವು:—೧. ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಮುಂಚೆ ಉದಯನಾಚಾರ್ಯರೇ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರ ಎಂದು (ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂ-

ತದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ) ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದರೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಅವತಾರದಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಅವರು ಮಾಡಬಹುದಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಉದಯನಾಚಾರ್ಯರೇ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಅವತಾರವು ನಿಷ್ಫಲ ಎಂದು ದ್ವೈ.ಪ್ರ.ಕಾರರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆನಿಸುವುದು. ೨. ಉದಯನಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮದೆಂದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೇಳಿದರೋ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದರೋ? ಏವಂಚ ಅಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಮೋಸ, ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೋಷವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ದ್ವೈ.ಪ್ರ.ಕಾರರು ತಂದಿರುವರು. ೩. ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ತಿಳಿದ ತತ್ತ್ವವು ಉದಯನಾಚಾರ್ಯರಿಂದಲೇ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದಮೇಲೆ ದ್ವೈ.ಪ್ರ.ಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯತ್ವವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಉದಯನಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಬಂದಿತೇಹೊರತು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರಿಗಲ್ಲ. ೪. ಈ ಗಹನವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಟೀಕಾಚಾರ್ಯ ಪ್ರಭೃತಿಗಳು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಅಸಮರ್ಥರಾಗಿ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರೇ ತಮ್ಮ ಗುರುಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲು ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಭಾರ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಕಾರರಿಗೇ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ. ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕಪರಿತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಕಲ್ಪನೆ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳು "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ" ದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿವೆ.

ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಈಶ್ವರನು ಸ್ವತಂತ್ರನೂ ಅಲ್ಲ, ಆ ಮತದ ಪ್ರಪಂಚವು ಪರತಂತ್ರವೂ ಅಲ್ಲ. ಅರ್ಧವೈನಾಶಿಕರೆನಿಸಿ ಅಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಗಳಾದ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರಿಗೆ ಮಧ್ವಮತದ ಸ್ವತಂತ್ರಪರತಂತ್ರತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಉದಾತ್ತ ಭಾವವು ನಿಲುಕುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇತರ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೇ ನಿಲುಕದ ಗಹನವಾದ ಭಾವನೆಯುಳ್ಳವು ಈ ತತ್ತ್ವಗಳು. **ಯತೋವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೆ** ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಆರಬ್ಧವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಕೊನೆಹಾಯಿಸಲು ಸೂತ್ರಕಾರರ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ, ವಿಕಾರಿ ಮತ್ತು ವಿಭಕ್ತವಾದ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತು ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಯಾವುದೆಂದು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಆ ಕಾರಣತತ್ತ್ವವು ಸರ್ವಥಾ ಅನಪೇಕ್ಷಕಾರಣವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವೆನಿಸುವುದೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿ, **ಅಶೇಷಶಕ್ತಿಯುಕ್ತಶ್ಚೇತ್ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ್ದೋಷವಾನ್ ಕಥಂ?** ಎಂಬೀಮುಂತಾದ ಸುಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವವೇ ಗುಣಪೂರ್ಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ, ಈ ಗುಣಪೂರ್ಣವಸ್ತುವನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದೆಂಬ ಮಹಾಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಅವರ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ. ಅವರ ಈ ಮಹಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಯಾರೂ ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಗತಾರ್ಥಾದಿದೋಷಗಳಿಗೆ ಈಡುಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದೇ ಆಚಾರ್ಯರ ಅತಿಶಯಿತಮಹಿಮೆ. ಇತ್ಯಾದಿ ಮಹಾಪ್ರಮೇಯಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೇ "ದ್ವೈತ ಫಿಲಾಸಫಿ" ಗ್ರಂಥದ ಒಂದೇ ಧ್ಯೇಯ.

೨ ನೆಯ ಭಾಗ

ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವ

ಅಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವಾದದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಘೋಷಿಸುತ್ತಿರುವ "ತತ್ತ್ವವಾದ" ಮುಂತಾದುವುಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ

ಪೀಠಿಕೆ

ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನಧಿಕರಿಸಿ ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಪ್ರಮೇಯವಿದು :— ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತು, ಎಂದರೆ ಕಾರಣಕಾರ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸರ್ವಜಗತ್ತು ಅನಾದಿಯಾಗಿ ಅನಂತವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟವಾದುದು ; ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಕಾರಣ ; ಅವನೇ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅಥವಾ ವೇದಾದಿಗಳು ಕಾರ್ಯಜಗತ್ತೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಮಾತನಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಪ್ರಕೃತಿ ಮುಂತಾದುವು ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ, ಆ ಪ್ರಕೃತಿ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣ ಯಾವತ್ತೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಯವೇ ಹೊರತು, ಅವನಿಗೆ ಸಹಾಯ ಕಾರಣ ಎಂದರ್ಥ ಮಾಡಬಾರದು. 'ಪ್ರಕೃತ್ಯಾದಿಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಬೇಕು, ಆ ಸಹಾಯವಿದ್ದಹೊರತು ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ' ಎಂದರೆ, ಪರಮಾತ್ಮನು ಹೇಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕೃತ್ಯಾದಿಗಳೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬರುವುದು. ಈ ಭಾವನೆಯು, ಯತೋವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೆ.......... ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ, ಸನ್ಮೂಲಾಃಸೋಮ್ಯ, ಸದೇವಸೋಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್, ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಬಾಧಿತವಾದುದು. ಈ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಸಮರ್ಥನೆಗೋಸ್ಕರವೇ, ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯಯತಃ, ತದನನ್ಯತ್ವಮಾರಂಭಣ ಶಬ್ದಾದಿಭ್ಯಃ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಸೂತ್ರಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪವಾಗಿ ಭಾಷ್ಯವು ಹೀಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು : ಸ್ವತಂತ್ರ ಬಹುಸಾಧನಾಸೃಷ್ಟಿಃ ಲೋಕೇದೃಷ್ಟಾನೈವಂ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ—"ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದುಕಾರ್ಯ ಮಾಡುವವನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ (ಎಂದರೆ, ತನ್ನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಲ್ಲದ) ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಒಂದು ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ ; ಆದರೆ ಈ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಬಾರದು."—ಎಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಒಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ, ಅಥವಾ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕಾದರೆ, ತನ್ನಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟವಲ್ಲದ, ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಕಾರಣಾಂತರವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏವಂಚ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತನ್ನು

ನಿರ್ಮಿಸಲು ಯಾವ ತನ್ನಿಂದಲೇ ನಿರ್ಮಿತವಾದ, ಎಂದರೆ ಪರತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರಕೃತಿ
ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವನೋ ಆ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೂ ಸಹಿತವಾದ
ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಬ್ಬನೇಕಾರಣ, ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣ. ಏವಂಚ, ಬ್ರಹ್ಮ
ಕಾರಣ, ಇಡೀಜಗತ್ತು ಕಾರ್ಯ ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ಎಂದು
ಆಚಾರ್ಯರು, ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣಂ ತತ್ರ ಸಾಕ್ಷಾನ್ನಾರಾಯಣಾಭಿದಂ। ವದಂತಿ
ಶ್ರುತಯೋಬ್ರಹ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಚೈತತ್ತದರ್ಥತಃ ಪ್ರವೃತ್ತಂ॥—(ಈ ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ
ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾದ, ಎಂದರೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದವಾದ ಕಾರಣ ಯಾವುದೋ ಅದೇ ನಾರಾಯಣ,
ಎಂದರೆ ಗುಣಪೂರ್ಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ; ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವಾದರೋ ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ
ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು), ಎಂಬೀಮುಂತಾದ ರೂಪದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ
ರುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಗಮನಕೊಡದೆ, 'ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ, ಇದ್ದರೂ ಅಮು
ಖ್ಯಸೃಷ್ಟಿ,' ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ, ತಮುಪರಿ ಹೀಗೆ
ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ಭಾವವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಸರ್ವಥಾ ಅಯುಕ್ತವಾದುದು.
ಆಚಾರ್ಯರೂ ಸಹ, ವಿಪ್ರತಿಷೇಧಾಚ್ಚ ಅಸಮಂಜಸಂ ಎಂಬ ಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾವಸ
ರದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ: ಶ್ರುತಯಃ ಸ್ಮೃತಯಶ್ಚೈವ
ಯುಕ್ತಯಶ್ಚೇಶ್ವರಂಪರಂ। ವದಂತಿ ತದ್ವಿರುದ್ಧಂಯೋವದೇತ್ತಸ್ಮಾನ್ನಚಾಧಮಃ॥
—(ಶ್ರುತಿಗಳೂ, ಸ್ಮೃತಿಗಳೂ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಗಳೂ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಪರ [ಎಂದರೆ,
ಸರ್ವೋತ್ತಮ, ಎಂದರೆ ಸರ್ವಕಾರಣ, ಅನಪೇಕ್ಷಕಾರಣ, ಸ್ವತಂತ್ರ] ಎಂದು ಹೇಳು
ತ್ತವೆ; ಯಾರು ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗಿಂತಲೂ ಅಧಮ
ರಿಲ್ಲ). ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿನ ಯುಕ್ತಯಶ್ಚೈವ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು;
ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸರ್ವಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೋ, ಹಾಗೆ
ಯೇ ಯುಕ್ತಿಗಳೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ, ಎಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.
ವಾಚಕರು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿಟ್ಟದ್ದರೆ ಮುಂದೆ ಇದರ ಉಪಯೋಗವು
ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದೇ ಪ್ರಮೇಯವು ದ್ವೈ.ಫಿ. ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಿಪುಣವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷಿ
ನಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವಾಗ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಕಾರರೇ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ
ಏನು ಕಾರಣದಿಂದಲೋ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವ ಮನೋಭಾವ
ಬಂದುದೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥನಮಾಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಹುಟ್ಟಿದುದನ್ನು
ನೋಡಿ, ಕೇವಲ ಸಿದ್ಧಾಂತತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, "ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರ್ವಜಗತ್ತಿಗೂ
ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾರಣ," ಎಂದು ದ್ವೈ. ಫಿ. ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯ
ವನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು, *Madhva's Con-*
ception of Svatantra—"ಆಚಾರ್ಯರು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವ" ಎಂಬ
ಮತ್ತೊಂದು ಇಂಗ್ಲಿಷು ಗ್ರಂಥವು ನನ್ನಿಂದಲೇ ರಚಿತವಾಯಿತು. ಅನಂತರ ಆಚಾರ್ಯ

ರಿಂದ ಸಮರ್ಥಿತವಾದ "ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ" ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸರ್ವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಖಂಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿ ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ದೂಷಿಸುವ, Sri Madhva's Tattva-Vada--"ಶ್ರೀಮಧ್ವರ ತತ್ತ್ವವಾದ" ಎಂಬ ಲೇಖನವು ಶ್ರೀ ಎಚ್. ಕೆ. ವೇದವ್ಯಾಸಾಚಾರ್ ಎಂಬುವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿತವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಕಾರರು ಮುನ್ನುಡಿಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಮಿ|| ಎಚ್. ಸುಬ್ಬರಾವ್ ಎಂಬುವರು ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಇವೆರಡರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಇವುಗಳನ್ನು ಬರೆದವರು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಆದರವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.—ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಕಾರರು ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸುಳ್ಳುಗಳ ಕಲ್ಪನೆ, ಕೋಪದ ಮಾತುಗಳು, ನಿಗ್ರಹಾನುಗ್ರಹಶಕ್ತಿಯ ವ್ಯಂಜನ, ಸ್ವಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವಕೀಯರ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ ವರ್ಣನೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಔಚಿತ್ಯವಿಚಾರವನ್ನು ಸಾಧುಭಾವವುಳ್ಳವರಿಗೇ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತೇನೆ. "ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ದೇವರು ದೊಡ್ಡವನು," ಎಂದು ಹೇಳಿದ ದ್ವೈ. ಫಿ. ಗ್ರಂಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, "The dross of monism in Dvaita will be burnt up,"– (ದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಮೋನಿಸಂ [ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ] ಎಂಬ ಕಶ್ಮಲವು ಸುಡಲ್ಪಡುವುದು), ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ನುಡಿಯಲು ಹಿಂತೆಗೆಯದವರು ವೈರಾಗ್ಯ, ಶಾಂತಿ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿ ಇವುಗಳಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದಕ್ಕಾದೀತೆ? ಆದರೆ ಇವರು vii ಪುಟದಲ್ಲಿ, "Nor has any scholar of Sri Madhva so far called his system monism,"—(ಇದುವರೆಗೆ ಯಾರೂ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮೋನಿಸಂ ಎಂದು ಕರೆಯಲಿಲ್ಲ) ಎಂದು ಯಾವುದೋ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಹೇಳಿರುವ ಒಂದಂಶ ಮಾತ್ರ ದೈವಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮೋನಿಸಂ ಎಂದು ಕರೆಯದೆ ಇರುವುದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಉದ್ದೇಶ. ಮತ್ತು ಇವರು viii ಪುಟದಲ್ಲಿ "Mr. H. Subba Rao is an unquestionable recognised authority on the tersest problems in Dvaita philosophy,"—(ಮಿ|| ಎಚ್. ಸುಬ್ಬರಾವ್ ದ್ವೈತಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಠಿಣತಮವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರತಿಹತವಾದ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ಸರ್ವಾಂಗೀಕೃತ), ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸ್ವಾತ್ಮಾತ್ಮೀಯ ಸಂಭಾವನೆ ಮಾತ್ರ ಗಮನಾರ್ಹ. ಇದರ ಔಚಿತ್ಯವು ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶದವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಮುಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ನಾನಾದರೋ ಇಷ್ಟಂಶವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿಯ ಲೌಕಿಕ ಮಹತ್ವವರ್ಣನೆಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ವಿಷಯನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗದಿರಲೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ.

"ತತ್ತ್ವವಾದ" ಎಂಬ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಈಗತಾನೇ ವರ್ಣಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮುನ್ನುಡಿ ಮುಗಿದನಂತರ, ಉಪೋದ್ಘಾತ (Preface) ದಲ್ಲಿ ಈ ತ.ವಾ.ಕಾರರು,

"My respected teacher Mr. H. Subba Rao has guided me throughout the preparation of this book with innumerable suggestions and corrections," (ನನ್ನ ಮಾನ್ಯ ಗುರುಗಳಾದ ಮಿ|| ಎಚ್. ಸುಬ್ಬರಾವ್ ಎಂಬುವರು ಈ ಲೇಖನದ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಅಸಂಖ್ಯಾತವಾದ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ತಿದ್ದುವಿಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ನನಗೆ ಮಾರ್ಗ ತೋರಿಸಿರುವರು), ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಎಂದರೆ, ಒಂದುವೇಳೆ ಈ ಬಲವಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಲೇಖನಕಾರರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೇನೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಮಿ|| ಎಚ್. ಸುಬ್ಬರಾವ್ ಎಂಬುವರು ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವುದೇ ಈ ಲೇಖನದ ತಿರುಳು ಎಂದು ಏರ್ಪಡುವುದು. ಇದರಿಂದ ಈ ಪೀಠಿಕೆಯ ಸಾಧುತ್ವವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಈ "ತತ್ತ್ವವಾದ" ಎಂಬ ಲೇಖನದ ವಿಚಾರ ಪುನಃ ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.—ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ "ತತ್ತ್ವವಾದ" ವು ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಅರ್ಹವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ತ.ವಾ.ದ ಉಪಸಂಹಾರ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಲೇಖನದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿಗಮನಮಾಡಿರುವ ಅಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ, ಅದರಲ್ಲಡಗಿದ ದೋಷವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತೇನೆ. 79 ನೆಯ ಪುಟ ಉಪಸಂಹಾರ ಪ್ಯಾರಾದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಹೀಗೆಂದಿರುತ್ತಾರೆ: "The existence of a Svatantra is a gift of the Vedas."—(a Svatantra=ಅನೇಕ ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬುದರ ಸತ್ತೆಯು ವೇದದಿಂದ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟವರ) ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ. ಈ ವಿಚಿತ್ರಭಾಷೆಗೆ ಲೇಖಕರೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕು. 'ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ' (a Svatantra) ಎಂಬುದು, 'ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುಗಳುಂಟು ಎಂದು ಈ ಲೇಖಕರು ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವಗಳುಂಟೆ? 'ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವದ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ವೇದವು ಕೊಟ್ಟಿತು' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಈ ಲೇಖಕರು, 'ಪ್ರಪಂಚದ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನು ಕೊಟ್ಟನು,' ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸಲು ಕಾರಣವೇನು? ತ.ವಾ. ಕಾರರ ಪ್ರಕಾರ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಜಡವಾದ ವೇದವೇ ಕೊಡಬಹುದು; ಪ್ರಪಂಚದ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಪರಮಚೇತನನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಕೊಡಬಾರದೆ?

"From the idea of Svatantrya with which Mr. H. N. R. begins his thesis the gunapurnatva (perfection) of God is to be inferred On the other hand, Sri Madhva's Philosophy starts with the idea of perfection......," ಎಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು ವಾಕ್ಯ. ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ:—"ಎಚ್. ಎನ್. ಆರ್. ಎಂಬುವರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೇತುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವಮೂಲಕ ಆರಂಭಿಸುವುದು......."—ಇಲ್ಲಿ, 'ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವಮೂಲಕ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ

ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು ಎಂಬುದೇ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಕರಣಾನುಗುಣವಾದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಲೇಖಕರು "ನ್ಯಾಯಸುಧಾ" ಗ್ರಂಥದಿಂದ "ಈಶ್ವರಃ ಸಕಲಗುಣಪೂರ್ಣಃ ಸರ್ವದೋಷದೂರಶ್ಚ ಸ್ವತಂತ್ರತ್ವಾತ್", ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಹರಿಸಿರುವರು. "ಈಶ್ವರನು ಸಕಲಗುಣಪೂರ್ಣನು, ಸರ್ವದೋಷದೂರನೂಸಹ, ಸ್ವತಂತ್ರನಾದುದರ ದೆಸೆಯಿಂದ," ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ. ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣ; ಇದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂಬುದು ಹೇತು, ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವ ಮತ್ತು ದೋಷದೂರತ್ವ ಸಾಧ್ಯ. ಇದನ್ನೇ ದ್ವೈ.ಫಿ. ಕಾರನಾದ ಎಚ್. ಎ. ಆರ್. ಹೇಳಿರುವುದು. ಇದನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸದೆ, ಸುಧಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸದೆ, ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಮೇಯವನ್ನೂ ಗಮನಿಸದೆ, ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪರಮವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತ.ವಾ. ಲೇಖಕರು ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವಮೂಲಕ ಸ್ವತಂತ್ರತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಭಾವಿಸುವರು.—"Theism will be the ruling philosophy of the world including Russia; for it is truth," ಎಂಬುದು ಈ ಲೇಖನದ ಕಡೆಯ ವಾಕ್ಯ. ಇದರ ಅರ್ಥ:—"ಥಿಯಿಸಂ (ದೇವರು ಮನುಷ್ಯನಂತೆ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಮಾತ್ರ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ) ಎಂಬುದು ಪ್ರಪಂಚದ ನಿಯಾಮಕ ತತ್ತ್ವವಾಗುವುದು—ಪ್ರಪಂಚ ರಷ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಸತ್ಯ." ಈ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಭಾವ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೂ ಫಿಲಾಸಫಿ (ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ) ಎಂಬ ವಿದ್ಯೆಗೂ ಏನೇನೂ ಆನುಗುಣ್ಯವಿಲ್ಲ; ಆದ್ಯಂತವಾಗಿ ಈ ಲೇಖನವು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ "ತತ್ತ್ವವಾದ" ದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಉಪರಮಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಇನ್ನು ಮಿ॥ ಎಚ್. ಸುಬ್ಬರಾವ್ ಎಂಬುವರ ಪೀಠಿಕೆಯೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇತರರ ಅಬ್ರಹ್ಮವಾದದ ಕಲ್ಪನಾವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತೇನೆ.

೧

ಸರ್ವಕರ್ತೃ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯಾದುದೇ ಸ್ವತಂತ್ರ; ಅನ್ಯತ್ ಪರತಂತ್ರ (ಸರ್ವಕರ್ತಾ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಃ ಏಕಏವ ನಚಾಪರಃ)

ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾಗಿ ಸರ್ವಶಕ್ತಿರೂಪನೆಂಬುದೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಹಾಪ್ರಮೇಯ. ಇತರ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮೇಯವೂ ಈ ಮಹಾಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವೆಂಬ ಭಾವದಿಂದ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಮಹಾಪ್ರಮೇಯವು ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು, ಅದರ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅನಧೀನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಇದೇ, ನಾರಾಯಣೋಽಸೌ ಪರಮೋ ವಿಚಿಂತ್ಯಃ (ಈ ಸರ್ವಕಾರಣ, ಗುಣಪೂರ್ಣ, ನಾರಾಯಣನ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ಸಾಧನ), ಎಂದು ವೇದೋಪದಿಷ್ಟವಾದ ತತ್ತ್ವ ಎಂಬೀಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವುದು. ಈ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ

ಆದರೆ ಈ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಪರಮವಿರುದ್ಧವಾದ ಭಾವಗಳನ್ನು ಮಿ॥ ಎಚ್. ಸುಬ್ಬರಾವ್ ಎಂಬುವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ತ. ವಾ. ಪೀಠಿಕೆ (Introduction) ಯ ಉಪಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಅವರು ವಿಶದಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಇತರ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲಾ ಈ ವಾದವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುವು. ಪ್ರಕೃತ ಅವರು ಪೀಠಿಕೆಯ ಆರಂಭದ ವಾದವನ್ನು ಹೇಳುವ ಇಂಗ್ಲಿಷು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಂತರಮಾಡಿ, ವಿಷಯದ ಸಾಧುತ್ವವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವೇ ಅವರು ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಮಸ್ತಭಾವಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.—ತ. ವಾ. 1-2 ನೆಯ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಇವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—Madhva Sastra which is based on the Vedas, Sutras and the Gita and other Scriptures which are in accordance with the teachings of those three sources of philosophical knowledge has generally stated the 'Siddhanta' (accepted position), unequivocally in the language sanctioned by tradition and common usage. There are no two schools of thought on any important or even ordinary topic in Dvaita Vedanta. Dvaita Siddhanta expounded in the language employed in common parlance is accurately summarised in M.S.S., S.T.R.M. and other works. It maintains that primordial matter, Avyakritakasa, the Vedas, Jivas, Lakshmi, etc., are unborn, as uncreated as God from infinite times. They are as undying in essence as God: "ಯಾವತ್ಪರಮಾತ್ಮಾತಿಷ್ಠತ್ಯನಾದ್ಯನಂತತ್ವೇನ ಏವಂಜೀವೋಽಪಿ" 2-3-15 B. S. B. This is the teaching expressed in customary language. But there are many Srutis which state that matter, space, Jivas etc., are all created by God. "ಸಇದಂ ಸರ್ವಂ ಅಸೃಜತ" The apparent conflict between these two positions is solved in B. S. B. and A.V. 1-3-1 and in V. T.V. by pointing out that the word Sristi or Utpatti (creation) is used in three senses: (1) "ಅಭೂತ್ವಾಭವನಂ" That is, coming into existence from a state of nonexistence. (2) ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಃ—The acquisition of a dependent glory or some special manifested glory at the time of world-production and (3) pure manifestation out of free will "ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವೋ ಹರೇರ್ಜನಿಃ (ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೇಣ)" . . . . 'Creation' in the second sense is the monopoly of the entire nitya entities. . ."

ಗ್ರಹಣಸೌಕರ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಈ ಪ್ರತಿ ಇಂಗ್ಲಿಷು ವಾಕ್ಯದ ಭಾಷಾಂತರಮಾಡಿ, ಇವರು ಯಾವುದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೋ ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ

ವೆಂದೂ, ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದೂ ಉಪಪಾದನೆ ಮಾಡು
ತ್ತೇನೆ:—" ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವೇದಗಳು, ಸೂತ್ರಗಳು, ಗೀತಾ ಮತ್ತು ಇತರ ಆಗಮ
ಗಳು ಆಧಾರ," ಎಂಬುದೇ ಈ ಪೀಠಿಕೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾವ. ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರ
ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಾರರು. ಈರೀತಿಯ ಮಾತೇ
ಪ್ರಾಯಃ ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿರುವ ತಪ್ಪುಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು
ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ; ಎಂದರೆ, ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪ
ವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕಶಾಸ್ತ್ರ; ಅವು
ಪ್ರಮಾಣತಮ. ಅವು ವೇದಾದಿಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುವು; ಈ ಕಾರಣ
ದಿಂದ ವೇದಾದಿಗಳು ನಿರ್ಣೇಯಶಾಸ್ತ್ರ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ, ಎಂದರೆ
ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ನ್ಯಾಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ವೇದಾದಿ ನಿರ್ಣೇಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ
ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕೇಹೊರತು, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ನ್ಯಾಯಾನು
ಸಂಧಾನವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ವೇದಾದಿಗಳಿಂದ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಡಬಾ
ರದು. ಏವಂಚ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಆಧಾರ: ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ. ಇದೊಂ
ದರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದರೂ ಈ ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸರ್ವವಿಷಯಗಳೂ ತಪ್ಪೆಂದು
ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

" ವೇದಗಳು, ಸೂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಗೀತಾ, ಈ ಮೂರೂ ಫಿಲಾಸಫಿ ಎಂಬ
ತತ್ತ್ವವಿದ್ಯೆಯ ಮೂಲ''; ಇದೊಂದು ಭಾವ. ಇದು ವೇದಾಂತ (ಫಿಲಾಸಫಿ) ಎಂಬ
ವಿದ್ಯೆಗೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬುದೇ ಮೂಲ.—
" ವೇದಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಆಧಾರದಿಂದೇರ್ಪಟ್ಟ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು
ಜನರೆಲ್ಲರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆಡುತ್ತಿರುವ ಮಾತಿನಿಂದ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆದು
ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ,'' ಇದೊಂದು ವಾಕ್ಯ. ಇದು
ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮಾತು ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರು ಆಡುವಮಾತು,
ಇವೆರಡರ ಭೇದದ ಅನುಸಂಧಾನವಿಲ್ಲದಮಾತು. ಇಂಥವುಗಳಿಂದ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು
ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ಇವೇ, ಎಂದರೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯದ ವ್ಯವಹಾರ
ಮುಂತಾದುವೇ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಬೇಕಾಯಿತು; ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರ
ದಾಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಮೂಲವಲ್ಲವೆಂದು ಏರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಹೀಗೆ
ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದ ಆಧಾರದಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವೇದಾದಿಗಳು
ಮೂಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾಯಿತು. ಅಥವಾ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ
ವೇದಾದಿಗಳು ಆಧಾರವಾದರೆ ವೇದ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರ ಮುಂತಾದುದು
ಒಂದೇ ಅರ್ಥವುಳ್ಳುವಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ
ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳಿಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರವೇರ್ಪಟ್ಟಿತು; ಅಲ್ಲದೆ ವೇದವೂ
ಸಾಮಾನ್ಯ ಸದೃಶವಾಯಿತು. ಇಂತಹ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗುವ ದುರವಸ್ಥೆಯನ್ನು
ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಈ ಪೀಠಿಕಾಕಾರರು ತಂದಂತಾಗಲಿಲ್ಲವೆ?—" ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದರೆ

ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಸ್ಥಿತಿ (ವಾದ ಅಥವಾ ಪ್ರಮೇಯ),'' ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತು.
ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗೆ ಅನನುಗುಣ. ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದರೆ ಎದರುಪಕ್ಷದಲ್ಲಿನ ದೋಷ
ವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಮೂಲಕ ಮೀಮಾಂಸಾನ್ಯಾಯದಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಮೇಯ.
ಅಂಗೀಕರಿಸಲಿ, ಬಿಡಲಿ: ನ್ಯಾಯಬಲವಿದ್ದರೆ ಪ್ರಮೇಯವು ತಾನಾಗಿಯೇ ಏರ್ಪಡು
ವುದು.—" ದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮತಭೇದವಿಲ್ಲ,''
ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವ. ಮತಭೇದವಿಲ್ಲ, ವಾಸ್ತವ; ಆದರೆ ಈ ಪೀಠಿಕೆಯೇ
ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳು ಮತಭೇದವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ.—
" ಸಾಮಾನ್ಯರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿದಿತವಾದ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಸಾರ,
ಸತ್ತತ್ತ್ವರತ್ನಮಾಲಾ ಮತ್ತು ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹೀತ
ವಾಗಿದೆ,'' ಎಂದು ಇನ್ನೂ ಒಂದುಭಾವ. ಇದೊಂದು ಹೊಸಮಾದರಿ ಮಾತು.
ಸಾಮಾನ್ಯರ ಭಾಷೆಗೂ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೇ ರಚಿತವಾದ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ
ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯರ ಭಾಷೆಯು " ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಸಾರ"
ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಲ್ಲ; ಅವುಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ಟೀಕಾಗ್ರಂಥಗಳು ಆಧಾರ.
ಇಷ್ಟರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಮಾತಿಗೆ ಔಚಿತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಆ
ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ; ' ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲ
ಟೀಕಾಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೇಕೆ ಓದಿ ಕಷ್ಟಪಡುತ್ತೀರಿ? ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಸಾರ ಮುಂತಾದ
ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಿರಿ,' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಈ
ಲೇಖಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆ?

" ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರಕೃತಿ, ಆಕಾಶ ಮುಂತಾದುವು ಸೃಷ್ಟವಲ್ಲ ಎಂದು
ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು," ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವ. ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲವೆಂಬುದು
ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.—" ಅವು ದೇವರಂತೆ ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತವಾದುವು ಮತ್ತು
ನಾಶರಹಿತವಾದುವು," ಎಂಬುದು ಮಗದೊಂದುಭಾವ. ಇದು ನಾಸ್ತಿಕವಾದ,
ವೇದಾಂತವಲ್ಲ. ಆಕಾಶಾದಿ ಸಮಸ್ತಂಚ ತಜ್ಜಂ ತೇನೈವಲೀಯತೆ (ಆಕಾಶಾದಿ
ಸಮಸ್ತವೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಅವನಿಂದಲೇ ನಾಶಹೊಂದುವುದು),
ಎಂಬುದೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ.—ಯಾವತ್ಪರಮಾತ್ಮಾ ತಿಷ್ಠತ್ಯನಾದ್ಯಸಂತತ್ವೇನ ಏವಂ
ಜೀವೋಪಿ ಎಂದು ಸ್ವಪಕ್ಷಸಾಧಕವಾಗಿ ಪೀಠಿಕಾಕಾರರು ಉದಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು
ಅವರಿಗೆ ಬಾಧಕ. ಇದರ ಅರ್ಥ: " ಜೀವನಿಗೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಬಿಂಬರೂಪಿ ಪರಮಾ
ತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅನಂತನಾದುದರಿಂದ ಜೀವನೂ ಅನಾದಿನಿತ್ಯ
ಎನಿಸುವನು." ಎಂದರೆ, ಅನಾದಿಯಿಂದ ಅನಂತಕಾಲದವರೆಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಜೀವನಿಗೆ
ಸತ್ತಾ ಕೊಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅನಂತ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳು
ಕೂಡುವುವು ಎಂದರ್ಥ. ಏವಂಚ ಜೀವನು ನಿರಂತರ ಸೃಷ್ಟನಾಗುತ್ತಿರುವನಾದುದರಿಂದ
ನಿರಂತರ ಇರುವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ, ಎಂದರ್ಥವಾಯಿತು. ಈ ಅರ್ಥವು

ಆ ವಾಕ್ಯಬರುವ ಗ್ರಂಥವನ್ನೋದುವುದರಿಂದ ವಿದಿತವಾಗುವುದು. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವೇ ಅನಾದಿನಿತ್ಯವೆನಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಕೃತಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು.—ಹೀಗೆಯೇ ಈ ಪೀಠಿಕೆ, "ತತ್ತ್ವವಾದ," "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ," ಈ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಪಕ್ಷಸಾಧನಕ್ಕೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯಗಳು ಆ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ಬಾಧಕವೇ ಹೊರತು ಸಾಧಕವಲ್ಲ. ಆಪಾತತಃ ಸಾಧಕವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ ಅವು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಾಕ್ಯಗಳಾದ ಕಾರಣ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದೇ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪರಮೋದ್ದೇಶ.

"(ಈ ಅನಾದಿವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ಹೇಗೋ) ಸ ಇದಂ ಸರ್ವಂ ಅಸೃಜತ—'ಅವನು (ದೇವರು) ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ,' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವುದು. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಸೃಷ್ಟಿ ಅಥವಾ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ—ಅಭೂತ್ವಾಭವನ, ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವ, ಎಂದು," ಎಂಬುದು ಇನ್ನೂ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವ. ಹೀಗೆ ಯೋಚಿಸುವುದು ನಾಸ್ತಿಕರೀತಿ, ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯವಲ್ಲ. ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯಯತಃ ಎಂದು ಆರಂಭಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ಸ ಇದಂ ಸರ್ವಮಸೃಜತ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾಧಾರ. ಈ ಶ್ರುತಿಗೆ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಕಳೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಮಸ್ತಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತು. ಈ ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ ತೋರುವ ವಾಕ್ಯವು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತ್ಯನುಗುಣವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದುದು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಮರ್ಯಾದೆ. ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಗೆ ಅರ್ಥಸಂಕೋಚ ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು; ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರನಿಷಿದ್ಧ. ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರರೀತಿ ಎಂಬುದು ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯಯತಃ ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಪೀಠಿಕಾಲೇಖಕರಾದರೋ ಶಾಸ್ತ್ರವಿರುದ್ಧ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮೂರುವಿಧ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಅವರು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ತಪ್ಪು. ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಜಗತ್ಪರವಾಗಿ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಒಂದೇ ವಿಧವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಒಪ್ಪುವರು. ಅಭೂತ್ವಾಭವನವೆಂಬ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕಕಲ್ಪನೆ. ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವವೆಂಬ ಪರಮಾತ್ಮಪರವಾದ ಭಾವವು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ನಮಗೆ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಪರಮತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳ ಈ ಲೇಖನದ ಭಾವವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಕೃತವಲ್ಲ. ಅನಾದ್ಯನಂತ

ಕಾಲೀನವಾದ ಈ ಜಗತ್ತು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾಗುವುದು, ಎಂದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಸ್ಥಿತಿಯಿರುವಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಮೂಲಾಧಾರವೆಂದೆನಿಸಬಹುದಾದ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಗಹನವಾದ ಭಾವಕ್ಕೆ ಏನೋ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಒಂದರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿಬಿಡುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಹತ್ವವನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಮಾತಾಗುವುದು.--2 ನೆಯ ಪುಟದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು "ಅಜೋನಿತ್ಯಃ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಅವರಿಗೆ ಅನನುಕೂಲವಾದುದು. ಪ್ರಪಂಚಪರವಾಗಿ 'ಅಜಃ' ಎಂದರೆ ಅನಾದಿಪರತಂತ್ರ, ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ನಿರಂತರ ಸೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳುದು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಮತ್ತು ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಸೃಷ್ಟಿಯು ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ, ಎಂದು ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ.—ಈ ಪೀಠಿಕಾಕಾರರು ತಾವು ಹೇಳುವ ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ 3 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "ಯತ್ರತ್ರಿಸರ್ಗೋಽಮೃಷಾ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಹರಿಸಿರುವರು. ಈ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇವರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಲ್ಲ. ಈ ವಾಕ್ಯವು ಈಶ್ವರ, ಜೀವ ಮತ್ತು ಜಡ, ಈ ಮೂರರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವುದು; ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾದಂತೆ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಪರವಾಗಿ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಒಂದೇ ವಿಧವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವುದು. ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಭೇದವಿರಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರದೆ ಅದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಜಗತ್ಪರವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಪದಾರ್ಥವು ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ.

ಅದೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "... the chief primary meaning that is universally recognised by the Srutis and by all the Darsanakaras is only the first meaning. It is the most popular and most in common use in Dvaita also," ಎಂದಿದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ:—"ಅಭೂತ್ವಾಭವನವೆಂಬ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಮುಖ್ಯಶಬ್ದಾರ್ಥವೆಂದು ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಕಾರರಿಂದಲೂ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಅದು ದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಜನಾನುರಾಗಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಬಹುಸಾಮಾನ್ಯ ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ."—ಪ್ರಕೃತ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಪರಿಚಯವುಳ್ಳವರು ಸರ್ವಥಾ ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯಲಾರರು. ಅಭೂತ್ವಾಭವನವೇ ಮುಖ್ಯ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವುದೆಂದು ಈ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಯಾರು ಹೇಳಿದರೋ! ಶ್ರುತಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿರೂಪವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಅಭೂತ್ವಾಭವನವೇ ಮುಖ್ಯಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಕಾರರೂ

ತಿಳಿಯುವರೆಂದು ಹೇಳುವುದು ದರ್ಶನಗಳ ಪೂರ್ಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ
ಮಾತು: ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳಾದ ಸಾಂಖ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಅಭೂತ್ವಾಭವನ
ವನ್ನು ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದುಂಟೆ? ಸಾಂಖ್ಯರು ಅಭೂತ್ವಾಭವನವನ್ನು
ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ, ಅದು ಉತ್ಪತ್ತಿಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂದು, ಅಸದಕರಣಾತ್ ಉಪಾದಾನ
ಗ್ರಹಣಾತ್ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಪ್ರತಿಷೇಧಿಸುವರು; ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ
ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಪದಾರ್ಥವೆನ್ನುವರು. ಮತ್ತು ಶಾಂಕರರೂ
ರಾಮಾನುಜೀಯರೂ ಕೂಡ ಅಭೂತ್ವಾಭವನವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏವಂಚ
ಸಮಸ್ತ ದರ್ಶನಕಾರರೂ ಅಭೂತ್ವಾಭವನವನ್ನು ಉತ್ಪತ್ತಿಪದಾರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ಅಂಗೀ
ಕರಿಸಿ ಇರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಪೀಠಿಕಾಕಾರರು ಹೇಳಿರುವುದು ದರ್ಶನಗಳ ಯತ್ಕಿಂಚಿತ
ಪರಿಚಯವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆಚಾರ್ಯರಾದರೋ ಸಾಂಖ್ಯರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ
ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಪದಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವರು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ
ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು, ಎಂದರೆ ಅಭೂತ್ವಾಭವನವೇ ಉತ್ಪತ್ತಿಪದಾರ್ಥ ಎಂಬ
ಪಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರತಿಷೇಧಿಸಿ ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಗೆ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು, ಎಂದರೆ ಅಭಿ
ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪದಾರ್ಥ ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವರೋ, ಹಾಗೆಯೇ
ಆಚಾರ್ಯರು ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ, ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ, ಇವೆರಡನ್ನೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ
ವೆಂದು ತೋರಿಸಿ ಸದಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವರು. ಮತ್ತು ಈ ವಾದಕ್ಕೆ
ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ
ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವರು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ, ಈ ಪ್ರಮೇಯದ ಉಲ್ಲೇ
ಖವೇ ಇಲ್ಲದೆ, ಅಭೂತ್ವಾಭವನವೇ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ,
ಇದೇ ಎಲ್ಲಾ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತವೆಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡುವುದೂ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರದಲ್ಲಿ
ಅಧಿಕಾರವನ್ನಾದರೂ ಸೂಚಿಸುವುವೆ? "ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರು ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂದರೆ
ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾರೆ," ಎಂದು ಪೀಠಿಕಾಕಾರರು ಹೇಳಿರುವುದು ಸಾಂಖ್ಯರೇ
ಮೊದಲಾದವರು ಜನರಾದುದರಿಂದ ಅಸದ್ಧ. ಇತರ ಜನರ ವಿವಕ್ಷೆಯಿದ್ದರೆ ಅಂತಹ
ಜನರ ವ್ಯವಹಾರವು ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾಗಬಹುದು. "ದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳೂ
ಹೀಗೆಯೇ ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ," ಎಂದು ಇದೇ ಪೀಠಿಕಾಕಾರರು ಹೇಳಿರುವುದು ದ್ವೈತವೇ
ದಾಂತದ ಸಾಮಾನ್ಯಪರಿಚಯವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾಧ್ವರು ಸದಸತ್ಕಾರ್ಯ
ವಾದಿಗಳು; ಅವರಿಗೂ ಈ ವಿಧವಾದ ಲೇಖನಕ್ಕೂ ಏನೇನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. "ವಿಷ್ಣು
ತತ್ತ್ವವಿನಿರ್ಣಯ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೂತ್ವಾಭವನವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ
ಉತ್ಪತ್ತಿಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿದೆ," ಎಂದು ಈ ಲೇಖಕರು ಹೇಳಿರು
ವುದಕ್ಕೂ, ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಭೂತ್ವಾಭವನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ
ರುವ ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪುನಃ ಹೇಳ
ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈ ಲೇಖಕರು ಇದೇ ಪುಟದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಉದಹರಿಸಿ

ಇರುವ ಸಂಸ್ಕೃತವಾಕ್ಯಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯಗಳಾದರೂ, ಅವು ಇವರ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಪರಮ
ವಿರುದ್ಧ. ಈ ಅಂಶವು ಗ್ರಂಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹಿಂದುಮುಂದಿನ ಸಂಗತಿಗಳೊಡನೆ
ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಯೋಗ್ಯವಾದ
ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತೇನೆ.

ತ. ವಾ. 4 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಕೃತಲೇಖಕ
ರಿಗೆ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳ, ಅರ್ಥಾತ್ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಭಾವಗ್ರಹಣವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗಿದೆ
ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಇವರೇ ಉದಹರಿಸಿದ "ಅಪೂರ್ವ
ವಿಶೇಷೋಪ ಜನನೆ" ಇತ್ಯಾದಿ ಸುಧಾವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ
ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಈಗ ವಿಚಾರಮಾಡೋಣ. ಈ ವಾಕ್ಯದ 'ಅಪೂರ್ವ' ಎಂಬ
ಪದದ ಕೃತ್ಯವನ್ನು ಮೊದಲು ವಿಚಾರಮಾಡೋಣ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಬರುವ
ವಿಶೇಷವು ಅಪೂರ್ವವಾದರೆ ಆ ವಿಶೇಷದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ವಿಶಿಷ್ಟವಸ್ತುವೂ ಅಪೂರ್ವ
ವಾಗಲೇಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಆ ವಿಶಿಷ್ಟವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ವರೂಪವೂ
ಅಪೂರ್ವವಾಗಲೇಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಿದರೆ ಅಭೂತ್ವಾ
ಭವನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಭಾಗವು ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ
ಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಮಾತಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿರು
ತ್ತದೆ:—ಅಪೂರ್ವವಿಶೇಷೋಪಜನನೆ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಸುಧಾವಾಕ್ಯವು ಆಕಾಶ
ಮುಂತಾದ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಭೂತ್ವಾಭವನರೂಪವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ,
ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತ
ವಾಗಿದೆ ಎಂಬಂಶವು ಪೀಠಿಕಾಲೇಖಕರಿಗೂ ಸಮ್ಮತ. ಆದರೆ ಅವರು, 'ಅಭೂತ್ವಾ
ಭವನವೇ ಮುಖ್ಯ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಅಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವುದು
ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಸುಧಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಅವಸ್ಥಿತ ಏವವಸ್ತುನಿ ಎಂದಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ
ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯನ್ನೂ ಅಮುಖ್ಯವೆಂದೇಕೆ ಗಣಿಸಬಾರದು
ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಎಂದರೆ, "ಧರ್ಮಿಯಾದ ವಸ್ತು ನಿರ್ವಿಕಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.
ಅದಕ್ಕೆ ವಿಕಾರವೆಂಬ ಧರ್ಮ ಮಾತ್ರ ಬರಬಹುದು. ಏವಂಚ, ವಿಕಾರ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ
ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ, ಧರ್ಮಿಗಾದ ನಷ್ಟವೇನು? ಅದು ನಿರ್ವಿಕಾರತಾನೆ?
ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಿಯೇ ಸೃಷ್ಟವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಇರತಕ್ಕ ವಸ್ತುವಿಗೆ
ಒಂದು ವಿಕಾರ ಬಂದಮಾತ್ರದಿಂದ ಆ ವಸ್ತುವೇ ಸೃಷ್ಟವಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು
ಕೇವಲ ಔಪಚಾರಿಕ. ಇದರಿಂದ ಆ ವಸ್ತುವೇ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಏರ್ಪಡುವು
ದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇರತಕ್ಕ ವಸ್ತುವಿಗೆ ವಿಕಾರವೆಂಬ ವಿಶೇಷಬಂದರೆ ಅದು
ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಮುಖ್ಯವಾದ
ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಯಿತೇ ಹೊರತು, ಅಭೂತ್ವಾಭವನದಂತೆ ಅದು ಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಗ
ಲಿಲ್ಲ,"—ಹೀಗೆ ಪ್ರಕೃತ ಪೀಠಿಕಾಕಾರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಬಹುದು. ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರ

15

ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ಸುಧಾವಾಕ್ಯಕ್ಕಂತೂ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧ. ಈ ವಾಕ್ಯದ ಒಟ್ಟು
ಭಾವವು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅನೇಕರು ತಿಳಿದವರೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯುಳ್ಳ
ವರಿಗೂ ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರುವುದು
ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು ನನ್ನ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆಯಾದುದರಿಂದ, ಪುನಃ " ಪರಾಧೀನ
ವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿ '' ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ
ವೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಕ್ರಿ
ಯೆಯ ಆಧಾರದಿಂದೇರ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಕೃತವಾಕ್ಯಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು.
ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತ ವಿಕಾರ ಮತ್ತು ವಿಕಾರಿ ಇವು
ಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ವಿಕಾರಕ್ಕೆ ಅಪೂರ್ವತೆ ಬಂದರೆ
ವಿಕಾರಿಗೂ ಅಪೂರ್ವತೆ ಬಂತೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಸ್ವತಏವ ಏರ್ಪಡುವುದು. ಮತ್ತು ವಿಕಾರಿ
ಎಂಬ ಧರ್ಮಿಯು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾಗಿರುವುದು ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅಯುಕ್ತ
ಭಾವನೆಗಳು ದೂರವಾಗುವುವು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ವಸ್ತುವಿನ ಸರ್ವವಿಧವಾದ
ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷರೂಪವೆನ್ನುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು
ಅವಸ್ಥಿತಏವವಸ್ತುನಿ ಎಂಬ ಸುಧಾಪದಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.
" ಮೊದಲೇ ಇದ್ದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ "ಎಂದು ಈ ಪದಗಳ ಅರ್ಥ. ' ಮೊದಲೇ
ಇದ್ದ ' ಎಂಬ ಭಾವವೂ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷರೂಪವಾದುದು. ಏವಂಚ ವಸ್ತುವಿನ
ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವ ಈ ಭಾವವೂ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಅಥವಾ ವಿಕಾರ. ಅದೂ
ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಅಪೂರ್ವವಿಶೇಷೋಪಜನನೆ ಎಂಬ
ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿನ ಅಪೂರ್ವ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ' ಅಪೂರ್ವ ' ಎಂದರೆ
' ಹಿಂದಿಲ್ಲದ ' ಎಂದರ್ಥ. ಹಿಂದಿಲ್ಲದುದು ಈಗ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬ ಇದು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ
ಅಭೂತ್ವಾಭವನವೇ ಆಯಿತು. ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ವಿಶೇಷದಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟ ವಿಶಿಷ್ಟ
ಪದಾರ್ಥವೂ ಅದರಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿಲ್ಲದುದೇ
ಆಗಿ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರ್ಥವಾಯಿತು; ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವೆಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಭಾವವೇ ಅಡ
ಗಿರುವುದು. ಪ್ರತಿ ವಿಕಾರವಾದಾಗಲೂ ಧರ್ಮಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಏರ್ಪಟ್ಟರೆ
ವಸ್ತು ಕ್ಷಣಿಕಪ್ರಾಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ವಿಕಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ
ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ಥಾಯಿತ್ವವನ್ನು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಿರುವನು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ.
' ಅದೇ ಇದು ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ ಹುಟ್ಟಲೂ ಇದೇ ಕಾರಣ. ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ,
ಅಭೂತ್ವಾಭವನವೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ, ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅಭಾವ ಕಾರಣ ಎಂಬ
ಭಾವವಿದೆ, ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವವಿದೆ, ಮತ್ತು ವಸ್ತು
ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದಮೇಲೆ ಅಭಾವದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದಿತು ಎಂಬ ಭಾವ
ವಿದೆ. ಈ ಭಾವಗಳೆಲ್ಲಾ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕ. ಬ್ರಹ್ಮವಾದದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ವಸ್ತು

ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ
ನಲ್ಲಿಯೇ ಲಯಹೊಂದುವುದು. ಈ ಭಾವವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಅಭೂತ್ವಾಭವನದ ಉತ್ಪತ್ತಿ
ಪದಾರ್ಥದ ಸಾರವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು
ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಿರರ್ಗಳವಾದ ಉಪಪತ್ತಿ ಬಲವಿದ್ದರೂ ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರಮೇಯ
ದಲ್ಲಿ, ವಾಕ್ಯಬಲದಿಂದಲೇ ವಿಶ್ವಾಸಮಾಡುವವರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಚೇತನಾ
ಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ
ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಆರಬ್ಧವಾದ ಶ್ರೀ ಸತ್ಯಧರ್ಮಸ್ವಾಮಿಗಳವರ " ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ
ಟೀಕಾ ಟಿಪ್ಪಣಿ " ಯ ಉಪಸಂಹಾರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿನ, ಇದಂ ವಿಶ್ವಂ। ಸತ್ತಾ ಅಸತಃ
ಕಾರ್ಯರೂಪೇಣ ಭವನಸ್ಯೈವ ಜನಿತ್ವಾತ್ ಜನಿಃ ಸತ್ತಾಶಬ್ದೇನ ಗೃಹ್ಯತೇ॥—
(ಟೀಕಾಗ್ರಂಥದ ಇದಂ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವಂ ಎಂದರ್ಥ, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತ
ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಪಂಚವೆಂದರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾ [ಸತ್ತಾದಿ ಲಭತೆ ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ತಾ]
ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತಾದುದು [ಕಾರಣರೂಪವಾಗಿ ಸತ್ತಾದುದು] ಕಾರ್ಯ
ರೂಪವಾಗಿ ಆಗೋಣ ಎಂಬುದೇ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದುದರಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಸತ್ತಾ ಎಂಬ
ಶಬ್ದದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು), ಎಂಬೀ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ಅಭೂತ್ವಾಭವನದ
ಸಾರಭಾಗವು ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯವು ಸ್ಪಷ್ಟ
ಪಡುವುದು.

ಏವಂಚ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಮೇಯದ ಸ್ಥಿತಿಯಿರುವಾಗ, ಈ
ಪ್ರಮೇಯದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಅಭೂತ್ವಾಭವನಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾದುದು
ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸು
ವರು. ಒಂದು ವೇಳೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಸ್ತುವಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಎಂದರೆ ಆ ವಿಶಿಷ್ಟವಸ್ತುವಿನಿಂದ
ಅಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ವರೂಪದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕೇವಲ ವ್ಯವಹಾರ, ಉಪ
ಚಾರ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದಾದರೆ, ಎಂದರೆ ಸುಧಾಕಾರರಿಗೆ ಸ್ವರೂಪದ
ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯದಲ್ಲಿ ಪರಮತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಗ್ರಂಥಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ
ಹಲವು ಬಾರಿ ಇದೇ ಪ್ರಮೇಯಬಲದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಅವರು ಪ್ರವರ್ತಿ
ಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಲು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ
ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. " ಗೀತಾತಾತ್ಪರ್ಯ " ದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು, ವಿಶಿಷ್ಟಸ್ಯ ಸ್ವತೋನ್ಯತ್ವೇ
ಸ್ವಸ್ಯಾಮೇಯತ್ವ ಹೇತುತಃನೈವಜ್ಞೇಯಂ ವಿಶಿಷ್ಟಂಚ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವರು.
ಇದಕ್ಕೆ ಟೀಕಾಕಾರರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ :—ವಿಶಿಷ್ಟಸ್ಯ ವಿಶೇಷ್ಯಸ್ವರೂಪಾದನ್ಯತ್ವೇ ವಿಶೇಷ್ಯ
ಸ್ವರೂಪಸ್ಯ ಅಮೇಯತ್ವಪ್ರಸಂಗಾತ್ । ವಿಶೇಷವತ್ಯೇವ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರವೃತ್ತೇರುಕ್ತ
ತ್ವಾತ್ ವಿಶೇಷಾಜ್ಞಾನೇಚ ವಿಶಿಷ್ಟಾಜ್ಞಾನಂಪ್ರಸಜ್ಯತೆ॥—(ವಿಶಿಷ್ಟವು ವಿಶೇಷ್ಯ
ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದರೆ ವಿಶೇಷ್ಯಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನವೇ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲದೇ
ಹೋದೀತು; ವಿಶೇಷವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನಧಿಕರಿಸಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದ

ರಿಂದ ವಿಶೇಷ್ಯದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರಲು ವಿಶಿಷ್ಟದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ.) ಇದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ "ಶ್ರೀನಿವಾಸ ತೀರ್ಥೀಯ", ಜ್ಞಾಯಮಾನ ವಿಶಿಷ್ಟಾಕಾರಃ ಕಸ್ಯೇತ್ಯುಕ್ತೇ ವಿಶೇಷ್ಯಸ್ವರೂಪಸ್ಯ ಇತಿ ವ್ಯವಹಾರೋನಸ್ಯಾತ್—(ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟಾಕಾರವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ವಿಶೇಷ್ಯಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಎಂದರೆ ಉತ್ತರವು ಅಸಾಧುವಾಗಬೇಕಾದೀತು), ಎಂದು ವಿಶಿಷ್ಟದ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಎಂದರೆ ಸ್ವರೂಪದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು. ಏವಂಚ 'ದೇಹ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಜೀವನು ಹುಟ್ಟಿದನು,' ಎಂದರೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದನ್ನು ಅಪಲಪಿಸುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಪಲಪಿಸುವ ಮಾತು.

6 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಆ ಪೀಠಿಕಾಕಾರರು, "But the truth is, the entities accepted as eternal in Dvaita are changeless in Substance *like God* by their inherent nature···though dependent upon God", ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ :—"ವಾಸ್ತವವಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿದೆ: ದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆಯೇ--ನಿರುಪಚರಿತವಾಗಿ--ಅವುಗಳ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ನಿತ್ಯ....ಆದರೂ ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನವಾದುವು." ಇವರು ಹೇಳುವ ದ್ವೈತದ ಗತಿ ಏನಾದರೂ ಆಗಲಿ. ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸರ್ವರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ನಿರುಪಚರಿತವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವ, ಎಂದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದೊಂದೇ ಪ್ರಮೇಯ. ಇಂತಹ ವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪೀಠಿಕಾಕಾರರು ಹೇಳುವಂತಹ ಭಾಷೆಯನ್ನೂ ಸಹ ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ: ಏಕೆಂದರೆ, ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ನಿರ್ವಿಕಾರ, ಮಿಕ್ಕ ಸಮಸ್ತವೂ ಸವಿಕಾರ; ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಸ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆಯೇ ನಿರುಪಚರಿತವಾಗಿ ನಿರ್ವಿಕಾರ ಎನ್ನಬಹುದೆ? ಮತ್ತು ಈ ಲೇಖಕರು 'ಅಂಗೀಕೃತ' ಎಂದರೆ 'ಸಿದ್ಧಾಂತಿತ' ಎಂದರ್ಥಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತೇನೆ. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ 'ದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ವಸ್ತುಗಳು' ಎಂಬಲ್ಲಿ, 'ನಿತ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾದ ವಸ್ತುಗಳು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಅನಂತರ ಅವು ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆಯೇ ನಿರುಪಚರಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವುದು. ಇದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆಯೇ ನಿತ್ಯವಾದರೆ, ನಿತ್ಯೋನಿತ್ಯಾನಾಂ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ನವಿಯುದಶ್ರುತೇಃ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಕಾರರೇ ಅಶ್ರುತೇಃ ಎಂಬುದರಿಂದ ಅನುತ್ಪತ್ತಿಶ್ರುತ್ಯಭಾವ, ಎಂದರೆ ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶಾದಿಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯೇ ಇಲ್ಲ, ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಉದ್ದೇಶವಾದರೂ ಏನು? ಗೌಣ್ಯಸಂಭವಾತ್ ಎಂಬ ಸೂತ್ರಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹೇಗೆ? ಅಸಂಭವಸ್ತು ಸತೋ ಅನುಪಪತ್ತೇಃ ಎಂಬ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ

ಕೃತ್ಯವೇನು? ಆಬ್ರಹ್ಮಸ್ತಂಬ ಪರ್ಯಂತಂ ಅಸಾರಂಚಾಪ್ಯನಿತ್ಯಕಂ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುವ ಆಚಾರ್ಯರ ಮಾತಿಗೆ ಔಚಿತ್ಯವೇನು? ಆಕಾಶಾದಿ ಸಮಸ್ತಂಚ ತಜ್ಜಂ ತೇನೈವಲೀಯತೇ । ಸೋಽನುತ್ಪತ್ತಿಲಯಃಕರ್ತಾ ॥ ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧುತ್ವ ಹೇಗೆ? ಅನಾದಿರ್ವಾಯುಮಾಕಾಶಃ ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತೀನಾಂ ಗೌಣತ್ವಂ ಎಂಬ ಸುಧಾಕಾರರ ಮಾತಿಗೆ ಮೂಲವೇನು? ಅನಾದಿತ್ವಶ್ರುತಿಃ ಗೌಣೀ ಎಂಬೀರೀತಿಯಾಗಿ 'ಶ್ರುತಿಯು ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದುದನ್ನು ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತವೆನ್ನುವುದಿಲ್ಲ,' ಎಂಬ ಚಂದ್ರಿಕಾಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಸರ್ವಾಽನಿತ್ಯತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದಕೆ ವಿಯದಧಿಕರಣೆ ಎಂಬ ಪರಿಮಳಕಾರರ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗೆ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವೇನು?—ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಸ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆಯೇ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾದರೆ, ಯಾವದ್ವಿಕಾರಂತು ವಿಭಾಗೋಲೋಕವತ್ ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮೇತರ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ವಿಕಾರವನ್ನೂ ಅಲ್ಪಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದುದು ಸುಳ್ಳಾಯಿತೆ? ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆ ನಿತ್ಯನಿರ್ವಿಕಾರವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಜೀವರೂಪವಾದರೆ, ಈ ಜೀವಗಳೇ ಮನುಷ್ಯದೇಹವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುವಾದರೆ, ಇನ್ನು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದೂ, ಸರ್ವಕರ್ತೃವೆಂದೂ ಸಾರುವ ವೈಷ್ಣವಸಿದ್ಧಾಂತವು ತಲೆಯೆತ್ತುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಈಶ್ವರನಂತೆ ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತವಾದ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನೊಪ್ಪುವ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಮತದಿಂದ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಭಿನ್ನವಾದುದು ಹೇಗೆ? ಅಭಿನ್ನವಾದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇಕೆ? ಯಾವ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಪರಮಾತ್ಮಸದೃಶವೋ ಆ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಅವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದರೆ, ಅವು ವಿಷ್ಣುರಹಿತವಾಗಲಿಲ್ಲವೆ? ಅಸತ್ಯಮಪ್ರತಿಷ್ಠಂತೆಜಗದಾಹುರನೀಶ್ವರಂ ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಷ್ಣುರಹಿತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡೋಣವೇ ಆಸುರಭಾವ ಎಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರನಿಂದೆಗೆ ಈ ಪಕ್ಷವು ಅವಕಾಶವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆ? ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥವು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತವೋ, ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವೋ ಅಷ್ಟು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತ, ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಏರ್ಪಟ್ಟ ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಇದೇ ಜೀವಾಭೇದವನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಅಭೇದವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನೇಕ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಯಿತಲ್ಲವೆ? ಅನೇಕ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವಗಳು ಸಂಭಾವಿತವೆ? ಏಕಿರಬಾರದು ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವೆ? ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವೆ? ಪರಮಾತ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತುಗಳು ಹುಟ್ಟದ ಕ್ರಮ ಹೇಗೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಅವು ಹುಟ್ಟಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಯಾರಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ? ಶ್ರುತಿಯು ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದೆಂದರೆ, ಯಾವ ಶ್ರುತಿ? ಅವು ಹುಟ್ಟದುವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲೇಕೆ ಬಂತು? ಅದು ಉಪಚಾರ ಮಾತ್ರವೆಂದರೆ, ಉಪಚಾರೋಕ್ತಿಗೆ ಉದ್ದೇಶವೇನು? ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅವನ ಪ್ರಸಾದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡುವಂತೆ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಉಪಚಾರಕ್ಕಾದರೂ ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡಬೇ

ಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಸ್ಪಷ್ಟ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ಬಿಡುವುದು ಅವೈದಿಕಭಾವವಲ್ಲವೆ? ಶ್ರುತ್ಯನುಸಾರ ಅವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ವಾಸ್ತವ, ನಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದೇ ಉಪಚಾರ ಎಂದರೆ ಬಾಧಕವೇನು ? ಅವು ಹುಟ್ಟದೇ ಇರುವುದು ವಾಸ್ತವವಾದರೆ, ಅವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ ? ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವೆಂದು ಹೆಸರಿಡುವುದು ಯಾರಿಗೆ ? ಹುಟ್ಟದಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಿತ್ಯವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಾದರೂ ಹೆಸರಿಡಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ಇದರಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾಯಿತಲ್ಲಾ, ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವುದು ನಾಸ್ತಿಕವಾದವಲ್ಲವೆ ? ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವೆ ? ಅದು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಥಾ ಅಸದೃಶ, ಅಲೌಕಿಕ, ಎಂದರೆ ಲೋಕವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವೇದಾಂತವಿದ್ಯೆಯ ಔಚಿತ್ಯವೇನು ? ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಾರದೆಂಬುದು ಈ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವವಲ್ಲವೆ ? ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಚಿಂತ್ಯ ಎಂದು ಏರ್ಪಡಲು ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತವಲ್ಲವೆ ? ಇಷ್ಟು ಬಾಧಕಗಳಿದ್ದರೂ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಹಠವು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದೆ ? 'ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳೇನೋ ಇವೆ, ಅವು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿದುವೋ, ಅಥವಾ ಅವು ಹೇಗಿವೆಯೋ ಅದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ,' ಎಂದರೆ ಈ ಭಾವವೇ ಮಾಯಾವಾದದ ತಿರುಳಲ್ಲವೆ ? ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳ ವಿಕಾರವಾಗುವುದಾದರೆ, ಪರಮಾತ್ಮನು ಅವುಗಳ ಬಿಂಬನೆನಿಸುವ ಸಂಭವವೇನು? ಕಾರ್ಯಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಣವಾದ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವೇ ಬಿಂಬವಾಗಬೇಕಾಯಿತಲ್ಲವೆ ? ಬಿಂಬನಲ್ಲದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅವನು ಗುಣಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲು ಆಧಾರವೇನು ? ಗುಣಪೂರ್ಣನೆಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದ, ಅತಏವ ಬಿಂಬ ಎಂಬುದೊಂದೇ ಆಧಾರವಲ್ಲವೆ ? ಅವನು ಗುಣಪೂರ್ಣನೆನ್ನಲು ಆಧಾರವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಿರ್ಗುಣನಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ ? ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಶಾಂಕರಾದ್ವೈತಸಾಂಕರ್ಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆ ? ಈ ನಿರ್ಗುಣನೆಂಬುದು ಅಭಾವದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದಿದರೆ ಅದೇ ಶೂನ್ಯವಾದವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ ? ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಮತಸಾಂಕರ್ಯ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ ? 'ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅವುಗಳ ಸ್ವಭಾವವೇ ಕಾರಣ,' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇದೇ ಸ್ವಭಾವವಾದವೆಂಬ ಚಾರ್ವಾಕಮತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ ? 'ಈಶ್ವರನು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವನು,' ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ ನ್ಯಾಯಮತಸಾಂಕರ್ಯ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಲಿಲ್ಲವೆ ? ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಈಶ್ವರನು ಅನಪೇಕ್ಷಕರ್ತೃ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ಅನಪೇಕ್ಷಕರ್ತೃವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ? ಏವಂಚ, ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿರುವ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರು ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲವೆ ? ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳು

ಚಿದಚಿದ್ರೂಪವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದು ಆವಶ್ಯಕವಾದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಮಾತ್ಮನು ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಸಾಂಕರ್ಯವು ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಲಿಲ್ಲವೆ ? ಯಾವುದು ಹೇಗೆಯೇ ಆಗಲಿ, ಪೀಠಿಕಾಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎನಿಸುವ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲು ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರವರ್ತಿಸಿದ್ದು ವ್ಯರ್ಥಪ್ರಲಾಪವಾಗಲಿಲ್ಲವೆ ? ಒಂದು ವೇಳೆ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅಥವಾ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಎಂಬ ಪದದ ಸಮನ್ವಯ ಹೇಗೆ ? ಇದು ಔಪಚಾರಿಕ ಪ್ರಯೋಗವಾದರೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಎನಿಸುವ ಪದಾರ್ಥ ಯಾವುದು ? ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಎನಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿದ್ದರೆ ಆ ವಸ್ತುವೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ ? ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಂತಹ ಪರಮಾತ್ಮನಿಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕರ್ತೃವಿಲ್ಲ ಎಂದೊಪ್ಪಿದರೆ, ಕೇವಲ ಔಪಚಾರಿಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪದಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವುದು ಅದ್ವೈತಮತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲವೆ ? ಏವಂಚ, ವಿಚಾರಮಾಡಿಮಾಡಿ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕೇವಲ ಮಾಯಾವಾದಕ್ಕೆ ಇಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಲ್ಲದೆ ಈ ಪ್ರಕೃತ ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೇನಾದರೂ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ಗಂಭೀರಭಾವವು ಕಂಡುಬರುವುದೆ ?—ಹೀಗೆ ಅನಂತದೋಷದುಷ್ಟವಾದುದು ಈ ಪೀಠಿಕಾವಾದ, ಎಂದರೆ ಮಧ್ವಮತದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ, ಅಥವಾ ಜೀವಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲವೆಂಬ ಪಕ್ಷ. ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೂ ಒಂದೇ, ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಒಂದೇ. ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವಾದಿ ಶಬ್ದಗಳು ಔಪಚಾರಿಕವೆನ್ನುವುದೇ ಮಾಯಾವಾದ. ಹೀಗೆ "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ," "ತತ್ತ್ವವಾದ" ಮತ್ತು ಇವುಗಳಿಗೆ ಬಲಕೊಡುವ ಲೇಖನಗಳು, ಈ ಸಮಸ್ತವೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿರಾಕರಣದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಈ ಮಹಾಪ್ರಯತ್ನವು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವೋ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವೋ ಎಂಬ ವಿಚಾರವೂ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತು.

ತ. ವಾ. ಪೀಠಿಕಾಕಾರರು, "ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆಯೇ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾಗಿ ಸ್ವಭಾವಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಇವೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಅನಂತರ ಅವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಧೀನವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ತರಕ್ಷಣವೇ, "The Svarupa of the eternal entity transcends time like God",—(ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆ ಕಾಲಾತೀತ), ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕೂಡಲೆ, "yet it is dependent upon God," (ಆದರೂ ಅದು ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನ), ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ, "The eternal entity has Anadisiddha svarupa satta........ inherent unoriginated reality existing in it by God's anadi svabhavaniyamaka sakti, the power of keeping under control the beginningless

inherent essential character,"—(ನಿತ್ಯವಸ್ತು ಸೃಷ್ಟವಲ್ಲದ ಅನಾದಿಸತ್ತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ....ಸ್ವತಸ್ಸಿದ್ಧವಾದ, ಹುಟ್ಟದಿರುವ ಸತ್ತೆಯು ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ದೇವರ ಅನಾದಿ ಸ್ವಭಾವ ನಿಯಾಮಕ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ, ಎಂದರೆ ಹುಟ್ಟದಿರುವ, ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ, ಸಾರಭೂತವಾದ ಗುಣವನ್ನು ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ, ಇದೆ), ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಸ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ದತ್ತವಲ್ಲದ ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದೊಂದು ಭಾವ, ಈಶ್ವರನ ಶಕ್ತಿಯೇ ಈ ಸತ್ತೆಗೆ ಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು ಭಾವ: ಹೀಗೆ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾದ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿಯಿದೆ. ಏವಂಚ ಈ ಲೇಖನವು 'ಸೃಷ್ಟವಾದುದೇ ಅಧೀನವೆನಿಸುವುದು' ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಮರ್ಯಾದೆಯ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದೆ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದೆ ನಿಯಮನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹೀಗೆಯೇ ಈ ಲೇಖಕರ ಪೀಠಿಕೆಯು ಮೊದಲಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಲೋಪತರುವ ಭಾವಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ನಿರಾಕರಣದ ಮಹಾಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಆಯಾ ಪುಟದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಇವರು ಉದಹರಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳೇ ಇವರಿಗೇ ಬಾಧಕವಾಗಿಯೂ, ಇವರ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಯಾವುದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿಯೂ ಏರ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಈ ಪೀಠಿಕೆಯ ಕಡೆಯ ವಾಕ್ಯ: "A copy of this book has been sent to Mr. H. N. Raghavendrachar and it is expected that he will recant his position.........and publish his corrected view."—ಇದು ಈ "ತತ್ತ್ವವಾದ" ದ ರಚನೆಗೂ ಪೀಠಿಕಾಕಾರರಿಗೂ ಇರುವ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ, ಖಂಡನೆಯಲ್ಲಿ ಇವರಿಗಿರುವ ಅತ್ಯಾದರವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ, 11 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಇವರು ಹೇಳುವ, "The absence of *incessant creation* to the uncreatable eternal entities is an expression of His wisdom,"—(ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಆಗಲಾರದ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ನಿರಂತರ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ಒಂದು ವ್ಯಂಜಕ,) ಎಂಬೀ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳೆಂಬುವು ಸೃಷ್ಟಿಗನರ್ಹವಾಗುವುದಕ್ಕೂ, ಅವಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೂ, ಏವಂಚ ಅವುಗಳ ನಿತ್ಯತ್ವಕ್ಕೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯೇ, ಅಥವಾ ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯೇ, ಅಥವಾ ಅವನೇ ಕಾರಣ, ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಮಿಕ್ಕ ದೋಷಗಳೇನೇ ಇರಲಿ, ಈ ಲೇಖಕರೇ ತಾವು ಹೇಳಿದುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತಪ್ಪೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಂತಿದೆ. ಯಾವುದು ಹೇಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಮಾಡಿದ್ದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಸರಿ; "ದ್ವೈತ ಫಿಲಾಸಫಿ" ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮೋನಿಸಂ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಂತಾಯಿತು.

೨

ಪರಮಾತ್ಮನು ಜಗಜ್ಜನಕವಾದ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಜನಕ
(ವಿಶ್ವಪ್ರಸೂತೇಃ ಕಾರಣಂತುಯತ್)

ಕಾರಣಕಾರಣನಾಗಿ ಪೂರ್ಣವರೇಣ್ಯನಾದ ರಮಾರಮಣ ರಾಮನು (ಪರಬ್ರಹ್ಮನು) ಜಗದೇಕಕಾರಣ (Monism). ಕಾಲವಿಶೇಷ ಅಥವಾ ಸನ್ನಿವೇಶ ವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಜನರು ಗೌರವಿಸಲಿ, ಗೌರವಿಸದಿರಲಿ, ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಂತೂ ಸರ್ವವೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಇಂಥ ಪರಮಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮರೆತು ವಾಕ್‌ಶುದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ಸೃಷ್ಟಿವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಹರಿಸಿ, ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಉಪಸಂಹರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಸ್ವತಂತ್ರ ಬಹುಸಾಧನಾಸೃಷ್ಟಿಃ ಲೋಕೇದೃಷ್ಟಾ । ನೈವಂಬ್ರಹ್ಮಣಃ । ಕಿಂತು ಸ್ವರೂಪಸಾಮರ್ಥ್ಯಾದೇವ ತಸ್ಯಸೃಷ್ಟಿಃ .... ಪರತಂತ್ರೋಹ್ಯಪೇಕ್ಷೇತ ಸ್ವತಂತ್ರಃ ಕಿಮಪೇಕ್ಷತೇ। ಸಾಧನಾನಾಂ ಸಾಧನತ್ವಂಯತಃ ಕಿಂ ತಸ್ಯಸಾಧನೈಃ...... ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಾಧನಭಾವೇ ಪ್ರಮಾಣೈರುಪಲಭ್ಯೇತ। ಅನುಕ್ತಂ ಪಂಚಭಿರ್ವೇದೈಃ ನವಸ್ತ್ವಸ್ತಿ ಕುತಶ್ಚನ....... ಅದ್ಭ್ಯಃ ಸಂಭೂತಃ ಪೃಥಿವ್ಯೈರಸಾಚ್ಚೇತ್ಯಾದಿನಾ ಸಾಧನಾಂತರ ಪ್ರತೀತೇಃ ಕಥಮನುಪಲಬ್ಧಿಃ?........ಅವರಸ್ಯ ತದಧೀನಸ್ಯ ಸಾಧನಸ್ಯ ಸತ್ವಾತ್.... ಅಸತ್ಯಮಪ್ರತಿಷ್ಠಂತೆ ಜಗದಾಹುರನೀಶ್ವರಂ। ಅಸತ್ಯಮಾಹುಃ ಜಗದೇತದಜ್ಞಾಃ ಶಕ್ತಿಂಹರೇರ್ಯೇ ನವಿದುಃ ಪರಾಂಹಿ। ಯಃ ಸತ್ಯರೂಪಂ ಜಗದೇತದೀದೃಕ್ ಸೃಷ್ಟ್ವಾತ್ವಭೂತ್ ಸತ್ಯಕರ್ಮಾ ಮಹಾತ್ಮಾ। ಅಥೈನಮಾಹುಃ ಸತ್ಯಕರ್ಮೇತಿ ಸತ್ಯಂಹ್ಯೇವೇದಂ ವಿಶ್ವಮಸೌಸೃಜತೆ। ಅಥೈನಮಾಹುಃ ನಿತ್ಯಕರ್ಮೇತಿ ನಿತ್ಯಂಹ್ಯೇವಾಸೌ ಕುರುತೆ।....ಸಾಧನಾನಾಂ ಸಾಧನತ್ವಂ ಯದಾತ್ಮಾಧೀನಮಿಷ್ಯತೆ। ತದಾ ಸಾಧನ ಸಂಪತ್ತಿಃ ಐಶ್ವರ್ಯದ್ಯೋತಿಕಾಭವೇತ್। ಸಾಧನಾಂತರೇಣಸೃಷ್ಟಿರ್ಯುಕ್ತಾ....ಸಾಧನಾಂತರೇಣಹಿ ಪಟಾದಿ ಸೃಷ್ಟಿರ್ದೃಷ್ಟಾ....ತಚ್ಚಸಾಧನಜಾತಂ ತೇನಾನುಪ್ರವಿಷ್ಟಮೇವ।....ಚೇತನತ್ವೇಪಿ ಅಶ್ಮಾದಿವತ್ ಅಸ್ವತಂತ್ರತ್ವಾತ್ ಸ್ವತಃ ಕರ್ತೃತ್ವಾನುಪಪತ್ತಿಃ ಜೀವಸ್ಯ।....ಏವಂಜೀವೇ ದೃಶ್ಯಮಾನೋಪಿ ಕಾರ್ಯೋಪಸಂಹಾರಃ ಪರಕರ್ತೃತ ಏವ। . ಯ ಆತ್ಮಾನಮಂತರೋ ಯಮಯತಿ ...ನಚಕರ್ತುಃ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ಅದೃಷ್ಟಿ ವಿರೋಧಃ....ಅದೃಶ್ಯತ್ವಶಕ್ತಿಯೋಗಾತ್....ಪರಮಾತ್ಮನಶ್ಚ ವಿಚಿತ್ರಾಶ್ಚ ಶಕ್ತಯಃ ಸಂತಿ ನಾನ್ಯೇಷಾಂ....ಏಕೋವಶೀ ಸರ್ವಭೂತಾಂತರಾತ್ಮಾ....ಯೇದೋಷಾಃ ಇತರತ್ರಾಪಿ ತೇಗುಣಾಃ ಪರಮೇಮತಾಃ। ನದೋಷಃ ಪರಮೇಕಶ್ಚಿತ್‌ಗುಣಾಏವ ನಿರಂತರಾ....ನಕೇವಲಂವಿಚಿತ್ರಶಕ್ತಿಃ ಕಿಂತುಸರ್ವಶಕ್ತಿರೇವ....ನಚಕರಣಾಭಾವಾದನುಪಪತ್ತಿರಿತಿಯುಕ್ತಂ। ಅಪಾಣಿಪಾದೋ ಜವನೋಗೃಹೀತಾಪಶ್ಯತ್ಯಚಕ್ಷುಃ ಸಶೃಣೋತ್ಯಕರ್ಣಃ....ಪರಾಸ್ಯಶಕ್ತಿಃ ವಿವಿಧೈವಶ್ರೂಯತೆ....ಯತ್ಪ್ರಯೋಜನಾರ್ಥಂಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ।

ತದೂನತ್ವಾದಪೂರ್ಣತಾ ಇತಿನ ...ಅಥೈಷಏವ ಪರಮಾನಂದ ಇತ್ಯಾದಿನಾ ಕೃತಕೃತ್ಯತ್ವಾತ್ ನಪ್ರಯೋಜನಾಯ ಸೃಷ್ಟಿಃ....ಯಥಾಲೋಕೇ ಮತ್ತಸ್ಯ ಸುಖೋದ್ರೇಕಾದೇವ ನೃತ್ತಗಾನಾದಿ ಲೀಲಾ ನತುಪ್ರಯೋಜನಾಪೇಕ್ಷಯಾ । ಏವಮೇವೇಶ್ವರಸ್ಯ। ನಚಕರ್ಮಾಪೇಕ್ಷತ್ವೇನ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ಅಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಂ। ದ್ರವ್ಯಂಕರ್ಮಚ ಕಾಲಶ್ಚ ಸ್ವಭಾವೋ ಜೀವಏವಚ। ಯದನುಗ್ರಹತಃ ಸಂತಿ ನಸಂತಿಯದುಪೇಕ್ಷಯಾ ಇತ್ಯಾದಿನಾ ಕರ್ಮಾದೀನಾಂ ಸತ್ವಸ್ಯಾಪಿ ತದಧೀನತ್ವಾತ್ । ನಚ....ವೈಷಮ್ಯಾದ್ಯಾಪಾತೇನ ದೋಷಃ। ತಾದೃಶವೈಷಮ್ಯಾದೇಃ ಉಪಲಭ್ಯಮಾನತ್ವಾತ್ । ಸಕಾರಯೇತ್ ಪುಣ್ಯಮಥಾಪಿಪಾಪಂ ನತಾವತಾ ದೋಷವಾನೀಶಿತಾಪಿ। ಈಶೋಯತಃ ಗುಣದೋಷಾದಿಸತ್ವೈಸ್ಸ್ವಯಂಪರಃ ಅನಾದಿರಾದಿಃ ಪ್ರಜಾನಾಂ।... ಗುಣಾಃಚಿಂತ್ಯಾ ಅಚಿಂತ್ಯಾಶ್ಚ ಶ್ರುತಾಃ ಇತಿಸರ್ವಗುಣೋಪಪತ್ತೇಃ ॥

ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯ:—ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟಲು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುವ ಅನೇಕ ಸಾಧನಗಳಿರುವುವು. ಈ ನ್ಯಾಯವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಕೇವಲ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. (ಎಂದರೆ, ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಹಾಯ ಬೇಕಿಲ್ಲ; ಅವನು ಪೂರ್ಣಸಾಧನ, ಅಪೂರ್ಣನಲ್ಲ.)ಪರತಂತ್ರವಾದ ಸಾಧನವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಮತ್ತೊಂದರ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಾಧನತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವನು, ಎಂದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಧನಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವನು. ಎಂದಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ಇತರ ಸಾಧನಗಳು ಸಹಾಯಮಾಡುವುವೆಂದರೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸಾಧನವಿದ್ದರೆ, ಅದು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಏರ್ಪಡಬೇಕು. (ವೇದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರಸಾಧನವೆನ್ನುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಅವು ಬೇರೆ ಸಾಧನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ.) ಐದು ವೇದಗಳಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡದ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ವಸ್ತುವನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. "ಉದಕದಿಂದ ಪೃಥಿವಿ ಹುಟ್ಟಿತು" ಎಂದು ವೇದಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆಯಲ್ಲ? ವೇದಗಳಿಂದ ಸಾಧನಾಂತರವು ಪ್ರತೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ—ವೇದಗಳು ಹೇಳುವ ಸಾಧನವು ಅವರ ಆದುದು. (ಅವರ ಎಂದರೆ ಪರತಂತ್ರ, ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವೆಂದರ್ಥ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವ ವಸ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಕಾರಣವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಬಾರದು ಎಂದು ಇದರ ತಾತ್ಪರ್ಯ.) ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಅಸತ್ಯ, ಅಪ್ರತಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ಅನೀಶ್ವರ. (ಇಂತಹ ವಸ್ತುವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು

ಆಸುರಭಾವ). ಏವಂಚ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಸತ್ಯವೆಂದರೆ, ಅದು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಲ್ಲ, ಅದು ಪರಮಾತ್ಮರಹಿತ ಎಂದರ್ಥವಾಗುವುದು. ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವರು ಅಜ್ಞರು. ಅಜ್ಞರು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಕಾರಣವಾದ, ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವರು. ಪರಮಾತ್ಮನಾದರೋ ಈ ಸತ್ಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿ ಸತ್ಯಕರ್ಮಾ ಎಂಬ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವನು. ಇವನನ್ನು ಸತ್ಯಕರ್ಮನೆಂದು ಕರೆಯುವರು ; ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇವನನ್ನು ನಿತ್ಯಕರ್ಮಾ ಎಂದೂ ಕರೆಯುವರು ; ನಿರಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. (ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ನಿರಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ ಎಂದೆನಿಸಿತು.) ಪ್ರಪಂಚದ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಸ್ತು ಒಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಾಧನವೆನಿಸಿದರೆ ಅದು ಸಾಧನವಾದುದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ. ಅದು ಸಾಧನರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತ. ಇಂತಹ ಸಾಧನಗಳು, ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಕೃತ್ಯಾದಿ ಸಾಧನಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುವು. ಪರಮಾತ್ಮನು ತನ್ನ ಸೃಷ್ಟಿವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ತನ್ನಿಂದಲೇ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸಾಧನಗಳನ್ನಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವೇ ಸರಿ. ವಸ್ತ್ರ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕವಾದ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳು ಸಾಧನಗಳಾಗಿರುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದೇ ಪ್ರಮಾಣ ಆಯಾ ಕಾರ್ಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಾಧನಗಳಾವುವೇ ಇರಲಿ; ಅವೆಲ್ಲವೂ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಅನುಪ್ರವಿಷ್ಟ, ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಸೃಷ್ಟ, ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರನು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಅವಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾದಿದಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವನು. (ಹೀಗೆ ಸಾಧನಜಾತವು ಪರಾಧೀನವಾದುದರಿಂದ ಈಶ್ವರನೇ ಸಮಸ್ತಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಣ. ಈಶ್ವರಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ ; ಪರಾಧೀನವಾದ ಕಾರಣ ಕಾರಣವಲ್ಲ.) ಜೀವನು ಚೇತನನೇ ಸರಿ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವನನ್ನು ಕಾರಣನೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅವನೂ ಒಂದು ಕಲ್ಲಿನಂತೆ ಅಸ್ವತಂತ್ರ. ಅವನು ಸ್ವತಃ ಕರ್ತೃವಾಗಲಾರ. (ಪರತಂತ್ರಕರ್ತೃ ಕರ್ತೃವಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದಾದ ಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಾಗ ತ. ವಾ. ಪೀಠಿಕಾಕಾರರು, ಪರಮಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಜೀವ ಇವರೀರ್ವರೂ ಸಮವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದ ಕರ್ತೃಗಳು ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ಉದ್ಘೋಷಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಔಚಿತ್ಯ ಏನೇ ಇರಲಿ. ಕರ್ತೃತ್ವಂತು ಸ್ವತಂತ್ರತ್ವಂ ತದೇಕಸ್ಯಹರೇರ್ಭವೇತ್ । ತಚ್ಚಾವ್ಯಯಂ ತಸ್ಯ ಜಾರ್ನ ಕಥಂ ಕರ್ತಾ ಸ್ವಯಂ ಭವೇತ್ ॥—"ಕರ್ತೃತ್ವವೆಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರತ್ವ. ಅದು ಹರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು, ಇದು ಹರಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ಎಂದು ತಿಳಿದವನು ತಾನು ಕರ್ತಾ ಎಂದು ತಿಳಿಯು

ವನು ಹೇಗೆ ಆದಾನು ?" ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿದವರು, ಕರ್ತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಯಾವ ವಿಧದಲ್ಲೂ ಸಮ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಹಿಂತೆಗೆಯುವರು. ಈ ರಹಸ್ಯವನ್ನರಿತವರು ಜೀವೋಪಿಕರ್ತಾ ಮುಂತಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಲಾರರು. ಮತ್ತು ಇದೇ ಪರಮಸಾಧುವೆಂದು, ಕರ್ತೃತ್ವ ದ್ವಿವಿಧಂ ಪ್ರೋಕ್ತಂ ವಿಕಾರಶ್ಚ ಸ್ವತಂತ್ರತಾ । ವಿಕಾರಃ ಪ್ರಕೃತೇರೇವ ವಿಷ್ಣೋರೇವ ಸ್ವತಂತ್ರತಾ ॥—" ಕರ್ತೃತ್ವವು ಎರಡುವಿಧ—ವಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು. ವಿಕಾರವು ಪ್ರಕೃತಿಗೆ, ಸ್ವತಂತ್ರತ್ವವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಮಾತ್ರ", ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು.) ಹೀಗೆ ಜೀವನಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯಮಾನವಾದ ಕಾರ್ಯಕರ್ತೃತ್ವವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟುದು. ಪರಮಾತ್ಮನು ಜೀವನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಜೀವನಿಗೆ ಸ್ವಭಾವ ಸತ್ತಾದಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವನು. ಈಶ್ವರನೇ ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದರೆ ನಮ್ಮಿಂದೇಕೆ ಅವನು ದೃಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ? ನಮ್ಮಿಂದ ದೃಷ್ಟವಲ್ಲದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸರ್ವಕರ್ತೃವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಉತ್ತರ:—ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅದೃಶ್ಯತ್ವ ಶಕ್ತಿಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ವಿಚಿತ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ. ಆ ಶಕ್ತಿಗಳು ಇತರರಿಗಿಲ್ಲ. ಸರ್ವಭೂತಾಂತರಾತ್ಮನಾಗಿ, ಎಂದರೆ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಸರ್ವಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದಾನಮಾಡುತ್ತಾ ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುವು ದೋಷವೆನಿಸುವುವೋ, ಅವು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಗುಣವೆನಿಸುವುವು. ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ನಿರ್ದೋಷ; ಗುಣಪೂರ್ಣ. ಈ ಕಾರಣ ಅವನು ವಿಚಿತ್ರ ಶಕ್ತಿ ಎನಿಸುವನು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಈಶ್ವರನು ಅಶರೀರನಾದುದರಿಂದ ಅವನು ಸರ್ವಕರ್ತೃವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆನ್ನಬಾರದು. ಅವನಿಗೆ ಕಾಲಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ದೂರಹೋಗಬಲ್ಲನು. ಕೈಯಿಲ್ಲ, ಸ್ವೀಕರಿಸಬಲ್ಲಿನು. ಕಣ್ಣಿಲ್ಲ, ನೋಡಬಲ್ಲನು. ಕಿವಿಯಿಲ್ಲ, ಕೇಳಬಲ್ಲನು. ಇವನ ಶಕ್ತಿಯು ಸರ್ವೋತ್ತಮ, ಎಂದರೆ ಸರ್ವಕಾರಣ. ಇದು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧವಾದುದು, ಎಂದರೆ ಇದು ಮೀಮಾಂಸಾ ನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾದ ಅರ್ಥ. ಈಶ್ವರನು ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತಾನೆಯೋ, ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಅವನು ಆ ಪ್ರಯೋಜನದಿಂದ ರಹಿತನಾದುದರಿಂದ ಅವನು ಅಪೂರ್ಣನೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅವನು ಪೂರ್ಣಾನಂದನೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಕೃತಕೃತ್ಯ. ಏವಂಚ ಪ್ರಯೋಜನಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತಕೊಡಬಹುದು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆನಂದದಿಂದ ಮತ್ತನಾದವನು ನೃತ್ಯ, ಗಾನ ಮುಂತಾದುದರಲ್ಲಿ ನಿರತನಾಗುವನು, ಇದಕ್ಕೆ ಅವನ ಆನಂದೋದ್ರೇಕವೇ ಕಾರಣ. ಅವನಿಗೆ ಒಂದು

ಪ್ರಯೋಜನಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಈಶ್ವರನು ಪೂರ್ಣಾನಂದ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತನಾದ ಮೇಲೆ ಅವನು ಒಂದು ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ಎಂಧು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅವರವರ ಕರ್ಮಾನುಸಾರ ಫಲವಿರುವುದರಿಂದ ಈಶ್ವರನು ಆ ಫಲಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಕರ್ಮಾಧೀನನಾಗಿ ಪರತಂತ್ರನಾಗುವನು, ಎಂದೆಣಿಸಬಾರದು. "ದ್ರವ್ಯ, ಕರ್ಮವೂ, ಕಾಲವೂ, ಸ್ವಭಾವ, ಜೀವನೂಕೂಡ, ಪರಮಾತ್ಮನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಇವೆ, ಎಂದರೆ ಸತ್ತಾವುಳ್ಳವು; ಅವನು ಉಪೇಕ್ಷೆಮಾಡಿದರೆ ಅವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ," ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾದಂತೆ, ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವುವು ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಕರ್ಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಸತ್ವವೂ ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನವಾದುದು, ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟುದು. (ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸರ್ವಥಾ ಕರ್ಮಪಾರತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ). ಎಂದಮೇಲೆ ಅವನು ಫಲಕೊಡುವುದರಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಹೀಗಾದಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅವನಲ್ಲಿ ವಿಷಮತಾ, ಕಾಠಿನ್ಯ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ವೈಷಮ್ಯಾದಿಗಳಿರುವುದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಸರಿ. ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಸರ್ವತ್ರನಿಯಾಮಕ. ಅವನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಬಂದರೆ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ, ಅಥವಾ ಪಾಪಕರ್ಮ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವನು ದೋಷಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಈಶ, ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲಿ ವೈಷಮ್ಯಾದಿಗಳು ದೋಷವಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ವೈಷಮ್ಯಾದಿಗಳು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಭೂಷಣವೇ ಹೊರತು ದೂಷಣವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಗುಣ ಮತ್ತು ದೋಷ ಎಂಬ ವಿಭಾಗಕ್ಕೂ, ಎಂದರೆ ಗುಣದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ದೋಷದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಅವನೇ ಕಾರಣ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರನಿಗೆ ದೋಷವೆಂದರೇನು ? ಏವಂಚ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಕಾರಣ, ಕಾರಣವೆನಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಕಾರಣ, ಎಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯ. ಅವನೇ ಅನಾದಿ. ಚೇತನಾಚೇತನ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅವನೇ ಆದಿ, ಎಂದರೆ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಗುಣಗಳು ನಮ್ಮಿಂದ ಚಿಂತ್ಯವೂ ಹೌದು, ಅಚಿಂತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾನ್ಯಾಯ ಸಹಕೃತವಾದ ಶ್ರುತಿಯಿಂದೇರ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಮೇಯ. ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಗುಣ, ಪೂರ್ಣಗುಣ, ಗುಣಪೂರ್ಣ. ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಅನೇಕರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವಿದು:—ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಸರ್ವಜಗತ್ತು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಣವೆನಿಸಲಿ, ಕಾರ್ಯವೆನಿಸಲಿ, ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿರಲಿ, ಎಂದರೆ ಅವು ಸತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರಲಿ, ಅವೆಲ್ಲವೂ ನಿರಂತರ ವಿಕಾರವುಳ್ಳವು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲವೂ ಅಲ್ಪಶಕ್ತಿ

ಯುಳ್ಳುವು. ಮಹತ್ವವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿನ ಮಹತ್ವವೇ ಒಂದು ವಿಕಾರ, ಅಲ್ಪ ವಸ್ತುವಿನ ಅಲ್ಪತ್ವವೇ ಒಂದು ವಿಕಾರ; ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ನಿತ್ಯತ್ವವೇ ಒಂದು ವಿಕಾರ, ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಅನಿತ್ಯತ್ವವೇ ಒಂದು ವಿಕಾರ; ಕಾರಣವೆನಿಸಿದ ವಸ್ತುವಿನ ಕಾರಣತ್ವವೇ ಒಂದು ವಿಕಾರ, ಕಾರ್ಯತ್ವವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿನ ಕಾರ್ಯತ್ವವೇ ಒಂದು ವಿಕಾರ. ಹೀಗೆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಯಾವ ಭಾವವಿರುವುದೋ ಅದೇ ಒಂದು ವಿಕಾರ. ಧರ್ಮಿ ಎಂಬುದೊಂದು ವಿಕಾರ, ಧರ್ಮ ಎಂಬುದೂ ಒಂದು ವಿಕಾರ; ಸ್ವರೂಪವೇ ಒಂದು ವಿಕಾರ. ಈ ವಿಕಾರಗಳೆಲ್ಲ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದುವು, ಎಂದರೆ ಈ ವಿಕಾರಗಳಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಸತ್ತಾಪ್ರದ. ಚೇತನನನ್ನು ಚೇತನಮಾಡಿದವನು ಪರಮಾತ್ಮ; ಅಚೇತನವನ್ನು ಅಚೇತನಮಾಡಿದವನೂ ಪರಮಾತ್ಮ. ಅವನು ಆಕಾಶವನ್ನು ಅವಕಾಶಮಾಡಬಲ್ಲ, ನಿಬಿಡಮಾಡಬಲ್ಲ, ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಆಕಾಶರಹಿತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬಲ್ಲ. (ಅಸ್ತು ಖಂ ಛಿದ್ರಮಿತಿಯಾಹರೀಚ್ಛಾ....ಛಿದ್ರಾತ್ಮಕಂಹಿಸಂಜಾತಂ—"ಚಂದ್ರಿಕಾ"). ಅವನು ಅಪ್ರತಿಹತಶಕ್ತಿ; ಕರ್ತುಂ, ಅಕರ್ತುಂ, ಅನ್ಯಥಾಕರ್ತುಂಚ ಸಮರ್ಥ. ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು, ಅದರ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಅವನು ವಸ್ತುಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದಮೇಲೆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ವಸ್ತುತ್ವಬಂತು, ಸ್ವಭಾವಬಂತು; ನಿತ್ಯವಾಯಿತು, ಅನಿತ್ಯವಾಯಿತು; ಚೇತನವಾಯಿತು, ಅಚೇತನವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರತೀತಿ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಪರಮಾತ್ಮವಶ. ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಪರತಂತ್ರ; ಅದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಕಾರ್ಯ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಸತ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದವನು ಪರಮಾತ್ಮ. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಎಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅನಪೇಕ್ಷಕರ್ತೃ, ಸರ್ವೋತ್ತಮ. ಅವನೇ ಸರ್ವಜಗತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣ, ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ. ಅವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜಗತ್ತು ಅಸಂಭಾವಿತ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತೇ ಅವನು; ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವುದು. ಈ ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದು ಸೂತ್ರಕಾರರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಸ್ಪಷ್ಟಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಿದರು. ಈ ತತ್ತ್ವವೇ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ (Philosophy) ಪರಮಾವಧಿ. ಇದೇ ವೇದಾಂತ ಎಂಬ ಮಹಾಪ್ರಮೇಯವು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿರುವ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಭಾಷಾ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾ ಇವುಗಳ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನರಿತು ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿದೆ.

ಈ ಮೇಲೆಕಂಡ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಒಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿರುವ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳ ಪೈಕಿ ಮೋನಿಸಂ (Monism) ಎಂಬ ಪದವು ಉತ್ತಮವಾದುದು. ಇದುವರೆಗೆ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಬರೆದವರು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಪರವಾಗಿ ಮೋನಿಸಂ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು

ಉಪಯೋಗಿಸಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಶಾಂಕರಾದ್ವೈತವನ್ನು ಮೋನಿಸಂ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದೂ ಕಂಡುಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೇನೇ ಇರಲಿ. ಯೂರೋಪಿರ್ಯ ತತ್ತ್ವವಿದ್ಯೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೋನಿಸಂ ಎಂಬ ಪದದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ, ಆ ಪದವು 'ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕಾರಣ ಒಂದು' ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆ ಪದವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸದೇ ಇರುವುದೇ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವನ್ನು ಮೋನಿಸಂ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕೂ, ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಪರವಾಗಿ ಆ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸದೆ ಇರುವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೆನ್ನಬಹುದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಪರವಾಗಿ ಡ್ಯುಯಲಿಸಂ (Dualism) ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದೂ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಯೂರೋಪಿರ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಪದವು 'ಎರಡು ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವಗಳಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತು ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ವಾದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಏವಂಚ ಡ್ಯುಯಲಿಸಂ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥ ಗೊತ್ತಿರುವಾಗ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಈ ಪದವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿದರೆ, ಅನ್ವಯಿಸುವವರಿಗೆ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಸ್ವರೂಪವು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ, ಈ ಪದದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ ಅರ್ಥದ ಅಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಹೇಗಾದರೂ ರೂಢಿಗೆ ಬಂದಿರುವಂತೆ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವನ್ನು ಮೋನಿಸಂ ಎಂದು ಕರೆಯೋಣ, ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಡ್ಯುಯಲಿಸಂ ಎಂದು ಕರೆಯೋಣ; ಏನುಬಾಧಕ? ಎಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ತೋರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕುತ್ತರ:—ಈ ಪದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗವು ನಾವು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷು ಭಾಷೆಯನ್ನರಿತವರ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಹೇಳುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಫಿಲಾಸಫಿ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನರಿತವರ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಹೇಳುವುದು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಪದಗಳನ್ನು ಅಬಾಧಿತರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು ಆವಶ್ಯಕವಾಗುವುದು. ಹಾಗೆ ಅಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪದಗಳನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಭಾವಗ್ರಹಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಪಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಅಪಕಾರವೇ ಹೆಚ್ಚುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮೊದಲು ಯಾರೋ ಡ್ಯುಯಲಿಸಂ ಎಂದು ಕರೆದರು; ಯೂರೋಪು ದೇಶದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರು ಆ ಪದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅನೇಕ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೆಂದು ತಿಳಿದರು. ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅನೇಕ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೊಪ್ಪುವುದು ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆ

ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಯೂರೋಪಿನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿದ್ಯೆಗೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೇ ಹೊರತು, ಅದನ್ನು ವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಹಿಂತೆಗೆದರು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆಧುನಿಕರ ವಿದ್ಯಾಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಸ್ಥಾನ ಸಿಕ್ಕದೆ, ಅದರ ಪ್ರಭಾವವು ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯೆಯಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಮಹತ್ವವಿದ್ದರೂ, ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬರದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಪರಿನಿಷ್ಠರಾದವರಿಗೆ ಪರಿಚಯಮಾಡಿಸಿ, ಇದುವರೆಗೆ ಅದರ ಪ್ರಚಾರವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೈವಿಕವಾಗಿ ಒದಗಿದ ದೋಷವನ್ನು ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸುವುದೇ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಡ್ಯುಯಲಿಸಂ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮೋನಿಸಂ ಎಂದೂ; ಇದುವರೆಗೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೋನಿಸಂ ಎಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾದ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವು ಮೋನಿಸಂ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಡ್ಯುಯಲಿಸಂ ಎಂದೂ, ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ನನ್ನ ಈ ಉಪಪಾದನೆಯು ವಿದ್ಯಾಮರ್ಯಾದೆಗನುಗುಣವಾಗಿಯೂ, ಅಬಾಧಿತವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು, ಎಂದರೆ ಮೋನಿಸಂ, ಡ್ಯುಯಲಿಸಂ ಮುಂತಾದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತು, ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕರೆನಿಸಿದ ಪಂಡಿತರು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ಣಾಂಗೀಕಾರವನ್ನು ನನ್ನ ಪದಪ್ರಯೋಗಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ನನ್ನ ವಿದ್ಯಾಗುರುಗಳಾದ ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಎ. ಆರ್. ವಾಡಿಯಾ ಅವರ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದ ಮುನ್ನುಡಿಯೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ.

ಈ ವಿಚಾರ ಹೀಗಿರಲಿ. ಅದು ಹೇಗೋ ಮಾಧ್ವಮತೀಯರಾದ ಕೆಲವರಿಗೆ ಈ ಮೋನಿಸಂ ಎಂಬ ಸಾಧುವಾದ ಪದದ ಪ್ರಯೋಗ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಈ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಮೂಲ ನನಗೆ ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೀಗಿರುತ್ತದೆ :–ಕೆಲವು ಮಾಧ್ವಮತೀಯರು ಮಧ್ವಮತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ದ್ವೈತವೇದಾಂತವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರ ಪರಿಚಯವಿರುವ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಬಲಗೈ ಎರಡು ಬೆಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಇತ್ಯಾದಿ ಕಾರಣಗಳಿಂದ, "ನಾವು ಸರ್ವಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸಮವಾದ ಜಗತ್ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದೇ ಮಧ್ವಮತ; ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ಸಿದ್ಧಿಸಲಿ, ಹೋಗಲಿ, ಎರಡು ತತ್ತ್ವಗಳು ಎಂದರಾಯಿತು; ಅದು ಮಾಧ್ವಮತೀಯರಾದ ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತ," ಎಂಬೀಮುಂತಾಗಿ ನಂಬಿಕೆ ಹೇಗೋ

ಮಧ್ವಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶಬಲದಿಂದ "ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುದು ಒಂದು, ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ," ಎಂಬ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಿರುಳು ಹೇಗೋ ಜನರಿಂದ ದೂರವಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಇವೆರಡು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಮೋನಿಸಂ ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಪದವನ್ನು ಹೇಗೋ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಪರವಾಗಿ ಜನರು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಂಭವ ಒದಗಿತು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮೊದಮೊದಲು ಮಧ್ವಮತದ ಪರವಾಗಿ ಪ್ರಬಂಧವಿಶೇಷವನ್ನು ಬರೆದವರು ಮಧ್ವಮತವನ್ನು ಡ್ಯುಯಲಿಸಂ ಎಂದು ಕರೆದರು. ಹೀಗೆಯೇ ಸಾಧಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಜನರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಧ್ವಮತವನ್ನು ಹೀಗೆ ಕರೆಯುವುದೇ ಯುಕ್ತವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬಂದಿತು. ಅನಂತರ ಇದಕ್ಕೇ ಕಳೆಗಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮೂಡಿತು. ಹೆಸರಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಎರಡು ಸಮನಾದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೊಪ್ಪಬೇಕಾಯಿತು.—(ಆಚಾರ್ಯರು ತತ್ತ್ವ ಅಥವಾ ಪ್ರಮೇಯವು ಸ್ವತಂತ್ರಪರತಂತ್ರವೆಂದು ಎರಡು ವಿಧ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಸ್ವತಂತ್ರಪರತಂತ್ರ ಇವೆರಡೂ ತತ್ತ್ವ ಅಥವಾ ಪ್ರಮೇಯ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಎಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ಸಾಧುವಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವ ಅಥವಾ ಪ್ರಮೇಯ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬೀ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಿಸುವುದು ಸರ್ವಥಾಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಏವಂಚ ತತ್ತ್ವವಿಭಾಗ ಮಾಡಿರುವ ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೀಗಿರುವುದು: ತತ್ತ್ವ ಅಥವಾ ಪ್ರಮೇಯವೆಂದರೆ ವಿದಿತವಾಗುವ ವಸ್ತು ; ವಿದಿತವಾಗುವುದು, ಎಂದರೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದು ಎರಡು— ಸ್ವತಂತ್ರ, ಪರತಂತ್ರ.)

ಆಚಾರ್ಯರು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಪರತಂತ್ರವೆಂದು ತತ್ತ್ವವಿವೇಕ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಎರಡು ಸಮನಾದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೊಪ್ಪುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಯಿತು. ಆದರೂ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಸಮನಾದ ಎರಡು ತತ್ತ್ವಗಳಿದ್ದೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ದಾರ್ಢ್ಯಮಾತ್ರ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಸರಿ! ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರತಂತ್ರವನ್ನೇ ಸ್ವತಂತ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೇರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ತಲೆದೋರಿತು ; ಪರತಂತ್ರವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗುವುದು ಕಷ್ಟವಾದರೂ, ಆವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಗೌರವಕೊಡಲು ನಾನಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗಾರಂಭವಾಯಿತು. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಎರಡು ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಯಾವ ವಿಧವಾಗಿ ಕೊರತೆಬಂದರೂ ಅದು ಅದ್ವೈತವೇ ಆಗುವುದು ಎಂಬ ಭಯ ಬೇರೆ. ಈ ಜಾತೀಯವಾದ ಭಾವನೆಗಳು ವೈದಿಕಲೌಕಿಕ ಜನಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೇ ಆವರಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದುವು. ಈ ಮಧ್ಯೆ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಮತ ಮತ್ತು ಮಧ್ವಮತ ಇವುಗಳ ಭೇದವೇ ಮರೆಯುವ ಸಂದರ್ಭವೊದಗಿತು. ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದು ಭಾವದ ಒಂದು ವಾಕ್ಯ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದರೆ ಸರಿ ; ನಡೆಯುವ ವಿಚಾರವೆಲ್ಲ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಾಯಿತು.

ವೇದಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಅಪಂಡಿತರೆನಿಸಿದರು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದ ಶಬ್ದಜಾಲಗಳಿಂದ ಗಲಾಟೆ ಮಾಡುವವರು ಮಹಾಪಂಡಿತರಾದರು. ವೇದಾಂತತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಲು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಸಾಲದು, ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಸಮರ್ಥರು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಬರಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸದೆ, ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದಲೋ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಹೇಗೋ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಮಾಧ್ವಮತದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅಮಾಧ್ವಭಾವವನ್ನು ಘೋಷಿಸುವವರೂ ಕೂಡ ಮಾಧ್ವತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧಪ್ರವೀಣರೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಪಂಡಿತರೆನಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲಿಯೂ ತಲೆದೋರಿತು.

ಇತ್ಯಾದಿ ಸನ್ನಿವೇಶ ವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ, 'ಸತ್ಯತ್ವವು ಬಾಧ್ಯತ್ವಾಭಾವರೂಪವಾದುದು. ಅಭಾವದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏವಂಚ ಬ್ರಹ್ಮ, ಜಗತ್ತು, ಇವೆರಡೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಸತ್ಯ,' ಎಂದು ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ; 'ವೇದವು ಅನಾದಿವಸ್ತುಗಳನ್ನೊಪ್ಪುವುದು. ಅನಾದಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ, ಹಾಗೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಹೇಳಿದರೂ ಅದು ಔಪಚಾರಿಕ,' ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಕಲ್ಪನೆ; 'ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ,' ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಕಲ್ಪನೆ; 'ಈ ಸ್ವರೂಪವು ಈಶ್ವರನಂತೆ ನಿರ್ವಿಕಾರ,' ಎಂದು ಮಗುದೊಂದು ಕಲ್ಪನೆ; ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಹಲವು ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಏರ್ಪಡಲಾರಂಭಿಸಿದುವು. ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಆಪಾತತಃ ಸಾಧಕವೆಂದು ತೋರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಬರಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದುವು. ಅವು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವೋ ಏನೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವೂ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿತು. "ನೀವು ಸುಮ್ಮನೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೋಸ್ಕರ ಒದ್ದಾಡುತ್ತೀರಿ, ಅದೇನು ಮಹಾ ದೊಡ್ಡವಿಷಯ? ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೇ ಬ್ರಹ್ಮೈವಸತ್ಯಂ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ನೀವೂ ಅದರಂತೆ 'ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸ್ವತಂತ್ರ' ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತೀರಿ. ಇದು ನಮ್ಮ ಮಧ್ವಮತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದುದು ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯಕೊಟ್ಟು ನೀವು ಗ್ರಂಥ ಬರೆಯಿರಿ, ನಿಮಗೂ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ," ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಕುರಿತು ಒಬ್ಬ ಮಾಧ್ವ ಮಹನೀಯರು ಹೇಳಿದರು. "ದೇವರ ವಿಷಯ ಬಿದ್ದಿರಲಿ, ಅದಿದ್ದೇ ಇದೆ; ಲಕ್ಷ್ಮೀ, ವಾಯು ಮುಂತಾದ ತತ್ತ್ವಗಳು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ," ಎಂದು ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಹೇಳಿದರು. ಈ ಮಧ್ಯೆ, "ಸಮುದ್ರದಮೇಲಿನ ಮರಳಿನ ಕಣವೂ ಸತ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಮವಾದುದು," ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾದಗಳು ಬೇರೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುವು. ಇದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಭಾವನೆಯಿರುವವರು ಶಾಸ್ತ್ರಸಮ್ಮತವಾಗಲಿ, ಅಸಮ್ಮತವಾಗಲಿ, ಸ್ವಪಕ್ಷಸಾಧನೆ

ಗೋಸ್ಕರ ಸಂಸ್ಕೃತಗ್ರಂಥಗಳನ್ನಧ್ಯಯನ ಮಾಡದಿರುವವರನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ರೀತಿ ಪ್ರಚಾರಮಾಡಲಾರಂಭಿಸಿದರು :—೧. ಎಚ್. ಎನ್. ಆರ್. ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳ ನಾನಾ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯಗಳು ಆಯಾ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ. ೨. ಇದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆ. ೩. ಒಂದುವೇಳೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥ ಬರುವುದಾದರೂ ಅದು ಔಪಚಾರಿಕ, ಗೌಣ ಅಥವಾ ಅಮುಖ್ಯ. ೪. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಪಂಡಿತರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ವೈದಿಕರು ಮಾತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಲೌಕಿಕ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿರುವವರಲ್ಲ. ೫. ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಸಿಕ್ಕುವುದಲ್ಲ, ಯುಕ್ತಿ ಕಾಮಚಾರಿ; ಈ ದೋಷಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವೇದಾದಿಗಳನ್ನು ನಂಬಿದುದು. ಏವಂಚ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿ ವಿರೋಧ ಬರುವುದೇ ಭೂಷಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥಕಾರರು, "ಹರಿಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಈ ದೋಷ, ಆ ದೋಷ" ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಂಗತ, ಏಕೆಂದರೆ ವೇದವೇ ಹರಿಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ವಿರೋಧವೆಲ್ಲಿ ಬಂದೀತು? ೬. ಏವಂಚ ನಾವು ಹೇಳಿದುದೇ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬಾರದು.

ಅನೇಕರಿಗೆ ಈ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಆದರವೂ ಬ್ರಹ್ಮವಾದದಲ್ಲಿ ಅನಾದರವೂ ಕಂಡುಬಂದುವು. ಈಚೆಗೆ ನಡೆದ ವೇದಾಂತಪರವಾದ ಒಂದು ಚರ್ಚಾಕೂಟದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ, "ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿ ಬಿಟ್ಟು ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಮರ್ಯಾದೆಯಲ್ಲ," ಎಂಬ ಮಾನ್ಯವಾದ ಭಾವವನ್ನು ಹಿಡಿದೆತ್ತಿರುವ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿದರೂ, ಅಲ್ಲಿ ನೆರೆದಿದ್ದ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಬಂದುಬಿಡುವುದು ಎಂಬ ಭಯವೇ ಈ ಅಸಮ್ಮತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತು. ಇದರ ಮೇಲೆ ಈ ಮೊದಲೇ, 'ಮಧ್ವಮತವು ಮೋನಿಸಂ ಅಲ್ಲ, ಡ್ಯುಯಲಿಸಂ' ಎಂದು ಸಾಧಿಸಿ ಜನರಿಂದ ಹೆಸರು ಪಡೆದವರು ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಸರ್ವಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಲೂ ತಮ್ಮ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರಕೃತವಾಯಿತು. ಇತ್ಯಾದಿ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಮಾಧ್ವಮತೀಯರಲ್ಲಿ ಬಲವತ್ತರವಾಗಿರುವಾಗ, ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳು ಕೆಲವರಿಂದ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆಯದಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೂ ನಿರ್ಮತ್ಸರರಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತೈಕಪರಾಯಣರಾದ ಮಹನೀಯರೆಷ್ಟೋ ಜನರಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೋಸ್ಕರ, "ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮೋನಿಸಂ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲದುದು ಸರ್ವಥಾ ಮೋನಿಸಂ ಅಲ್ಲ," ಎಂಬ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಧು ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಪ್ರತೀಚ್ಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾದ ಡಬ್ಲ್ಯು. ಟಿ. ಸ್ಟೇಸ್ (W. T. Stace) ಎಂಬಾತನು "ಎ ಕ್ರಿಟಿಕಲ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಗ್ರೀಕ್ ಫಿಲಾಸಫಿ" (A Critical History of Greek Philosophy) ಎಂಬ ಮಾನ್ಯಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಈತನು ಮೋನಿಸಂ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಕೃತವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇನೆ.

೧. ಮೋನಿಸಂ ಲಕ್ಷಣ.—"A monistic philosophy is a philosophy which attempts to explain the entire universe from one single principle."—(ಯಾವ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಈ ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತು ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದೋ ಆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಮೋನಿಸಂ ಎನಿಸುವುದು).

೨. ಮೋನಿಸಂ ಅಲ್ಲದಿರುವುದು ವಾಸ್ತವವಾದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವಲ್ಲ.—"The opposite of monism is therefore pluralism, which is that kind of philosophy which seeks to explain the universe from many ultimate and equally underived principles."—ಮೋನಿಸಂಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು ಪ್ಲೂರಲಿಸಂ ಎಂಬುದು. ಯಾವ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ, ಎಂದರೆ ಪರಸ್ಪರಾನಧೀನವಾದ ಅನೇಕ ತತ್ತ್ವಗಳಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟದು ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದೋ ಅದು ಪ್ಲೂರಲಿಸಂ ಎನಿಸುವುದು). —"But more particularly and more frequently we speak of the opposite of monism as being dualism, that is to say, the position that there are two ultimate principles of explanation."—(ಆದರೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೋನಿಸಂ ಅಲ್ಲದುದು ಡ್ಯುಯಲಿಸಂ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಎರಡು ತತ್ತ್ವಗಳು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಾಹಕ ಎಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಡ್ಯುಯಲಿಸಂ ಎಂದು ಹೆಸರು).—"All philosophy which is worthy of the name, seeks, in some sense, a monistic explanation of the universe, and when we find that a system of philosophy breaks down and fails,

then we may nearly always be sure its defect will reveal itself as an unreconciled dualism."—(ಯಾವ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಲಿ, ಅದು ಹೆಸರಿಗೆ ಅರ್ಹವಾದರೆ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟದು ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಯುಕ್ತ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದರೆ ಆ ಅಯುಕ್ತತೆಗೆ, ಪರಸ್ಪರ ಅಧ್ಯಧೀನಭಾವವುಳ್ಳುವೆಂದು ತೋರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವ ಎರಡು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಡ್ಯುಯಲಿಸಂ ಕಾರಣವೆಂದು ನಾವು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು).—"Such a philosophy will begin with a monistic principle and will attempt to derive or deduce the entire universe from it, but somewhere or other it comes across something in the world which it cannot bring under that principle. Then it is left with two equally ultimate existences, neither of which can be derived from the other. Thus it breaks out into dualism."—(ಇಂತಹ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಆರಂಭಿಸುವಾಗ ಸಮಸ್ತಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದೇ ಧ್ಯೇಯವುಳ್ಳುದಾಗಿರಬಹುದು. ಆ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಸಮಸ್ತಪ್ರಪಂಚವೂ ಏರ್ಪಡುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ, ಪ್ರಪಂಚದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಭಾಗ ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ತೋರಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಕಾರಣಭೂತವಾದ ಎರಡು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅಧೀನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುವುಗಳೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಈ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಡ್ಯುಯಲಿಸಂ ಅಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು).

೩. ಮೋನಿಸಂ ಅಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವ. (ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವಗಳ ಭೇದ).—"(A monist) does not deny the existence of the world. What he denies is the truth of existence. What he means is: certainly there is motion and multiplicity; certainly the world is here, is present to our senses, but it is not the true world. It is not reality. It is mere appearance, illusion and outward show and sham, a hollow mask which hides the real being of things."—(ಮೋನಿಸಂ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವವನು ಪ್ರಪಂಚದ ಸತ್ತೆಯನ್ನೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಸತ್ತೆಯು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವನು. [ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂಬ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರಂ ಪರಮಾರ್ಥಾಖ್ಯಂ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.] ಈ ಸತ್ತೆಯು

ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಆಭಾಸ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾ, ಸಾರವುಳ್ಳುದಾಗಿ ತೋರುವುದೇ ಹೊರತು ಅಸಾರ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ, ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಸಾರಭೂತವಾಗಿರುವ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡುವ ಒಂದು ಹೊದಿಕೆ ಮಾತ್ರ.)—"You may ask what is meant by this distinction between appearance and reality. Is not even an appearance real? It appears. It exists. Even a delusion exists, and is therefore a real thing. So is not the distinction between appearance and reality itself meaningless?"—(ನೀವು ಹೀಗೆ ಕೇಳಬಹುದು: ಆಭಾಸಕ್ಕೂ [ಎಂದರೆ, ಪರತಂತ್ರಕ್ಕೂ] ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವೇನು? ಆಭಾಸ ಅಥವಾ ಪರತಂತ್ರ ವಸ್ತು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆ? ಈ ಪರತಂತ್ರವೆಂಬುದು [ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಾಗಿ] ಪ್ರಮೇಯವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಸತ್ತೆಯುಳ್ಳುದಾಗಿದೆ. ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಕೂಡ ಸತ್ತೆಯುಳ್ಳುದು; ಆದುದರಿಂದ ಅದೂ ಸತ್ಯವೇ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ [ಎಂದರೆ, ಈ ಎರಡೂ ಸತ್ಯವಾದುದರಿಂದ] ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ನೀವು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ?)—"Now all this is perfectly true, but it does not comprehend quite what is meant by the distinction. What is meant is that the objects around us have existence, not self-substantiality. That is to say, their being is not in themselves, but is grounded in another, and flows from that other. They exist, but they are not independent existences. They are rather beings whose being flows into them from another, which itself is self-existent and self-substantial. They are therefore mere appearances of that other, which is the reality."—(ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸರಿಯೆ. [ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವವು ಪರತಂತ್ರತತ್ತ್ವದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.] ಆದರೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ನೀವು ಈ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಿಲ್ಲ. [ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಿಮಗೆ 'ಸ್ವತಂತ್ರವು ಪರತಂತ್ರವಿಲಕ್ಷಣ' ಎಂಬ ಭಾವವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ.] ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೀಗಿರುತ್ತದೆ:—ದೃಶ್ಯಮಾನವಾದ ಈ ಪ್ರಮೇಯಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಲ್ಲ ಸತ್ವವಿದೆ; ಆದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸತ್ವವಿಲ್ಲ. ಆ ಸತ್ವವು ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕವಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ವವು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಸತ್ವದ ಮೂಲ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು. ಆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಈ ಪ್ರಪಂಚವೆನಿಸಿದ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಸತ್ವವು ಬರುವುದು. ಏವಂಚ ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ವವುಳ್ಳುವೇ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಸತ್ವಮಾತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಅವುಗಳ

ಸತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಮೂಲವೋ, ಎಂದರೆ ಯಾವುದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಸತ್ವಬರುವುದೋ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಆ ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತುವಿನ ಆಭಾಸರೂಪವಾದುವುಗಳು. ಆ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವವೇ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಮಾರ್ಥ).

೪. ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕ ಮತ್ತು ಒಂದು.—"Is there any reason for believing that the ultimate explanation of things must be one? Now if we are to explain the universe, two conditions must be fulfilled. In the first place, the ultimate reality by which we attempt to explain everything must explain all the other things of the world. It must be possible to deduce the whole world from it. Secondly, the first principle must explain itself. It cannot be a principle which itself still requires explanation by something else. If it is not self-explanatory, but is an ultimate mystery, then even if we succeed in deducing the universe from it, nothing is thereby explained."—(ಪ್ರಪಂಚ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಕಡೆಯ ಕಾರಣವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಒಂದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆಯೇ? ಉತ್ತರ: ಪ್ರಕೃತ ನಾವು ಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತಿಕರವಾದ ಸಮಾಧಾನವು ಏರ್ಪಡಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಕಟ್ಟಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಯಾವ ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವೆವೋ ಅದು ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ನಿರ್ವಾಹಕವಾಗಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಇಡೀ ವಿಶ್ವವನ್ನೇ ಅದರಿಂದ ಏರ್ಪಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಸರ್ವನಿರ್ವಾಹಕವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕವಾಗಬೇಕು. ಯಾವುದು ತನ್ನ ಸತ್ವಕ್ಕೇ ನಿಯಾಮಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ತತ್ತ್ವವಾಗಲಾರದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಆ ಮೂಲತತ್ತ್ವವು ಉಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕವಲ್ಲದೆ [ಎಂದರೆ, ಅಸಹಾಯಕರ್ತೃವಲ್ಲದೆ, ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲದೆ] ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯ ಎಂಬ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ನಾವು ಅಂತಹ ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಸಮಸ್ತವೂ ಏರ್ಪಡುವುದೆಂದರೂ ವಾಙ್ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ಅದು ಸರ್ವಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ, ಯಾವುದೂ ಅದರಿಂದ ಏರ್ಪಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ).

೫. ಪ್ರಪಂಚಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಮೂಲತತ್ತ್ವ ಒಂದೇಸತ್ಯ ಎಂಬ ವಾದವು ಮೋನಿಸಂ ಅಲ್ಲ.—"They propounded the principle of Being, as the ultimate reality. How then did they derive the actual world from that principle? The answer is that they neither derived it nor made

any attempt to derive it. Instead of deducing the world from their first principle, they simply denied the reality of the world altogether. They attemped to solve the problem by denying the existence of the problem. The world, they said, is simply not-being. It is an illusion .... To call the world an illusion is not to explain it. If the world is reality, then the problem of philosophy is, how does that reality arise? If the world is illusion, then the problem is, how does that illusion arise? Call it illusion if you like. But this is not to explain it. It is simply calling it names."—([ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬ ವಾದಿಗಳು] ಸತ್ತೆಂಬುದೊಂದೇ ತತ್ತ್ವ, ಅದೊಂದೇ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವರು. ಅನುಭೂಯಮಾನವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅವರು ಈ ಒಂದು ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ ಕ್ರಮ ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸೋಣ. ಇದಕ್ಕುತ್ತರವೇನೆಂದರೆ, ಅವರು ಈ ಒಂದು ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಲೂ ಇಲ್ಲ, ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಆ ಒಂದು ಸತ್ತೆಂಬ ತಮ್ಮ ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವ ಬದಲು, ಅವರು ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಜಗತ್ತು ಏರ್ಪಟ್ಟುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ, ಏರ್ಪಡಲು ಜಗತ್ತೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರ ಉತ್ತರ. ಅವರು ಜಗತ್ತು ಸತ್ತೇ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು; ಜಗತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದರು .... ಆದರೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನುವುದು ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಾದರೆ, ಆ ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವದ ಮೂಲಕಾರಣವೇನು ಎಂಬ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯವಾದರೆ, ಆ ಮಿಥ್ಯೆಯ ಮೂಲಕಾರಣವೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವುದು. ನಿಮಗೆ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಕರೆಯಿರಿ. ಆದರೆ ಇದು ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸುಮ್ಮನೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಟ್ಟಂತಾಯಿತು.)

೬. **ಮಾಯಾವಾದವು ಮೋನಿಸಂ ಅಲ್ಲ**—"This is the defect, too, of Indian philosophy in which the world is said to be Maya, delusion."—(ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವೇ 'ಜಗತ್ತು ಮಾಯಾ, ಭ್ರಾಂತಿ' ಎನ್ನುವ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.)

ಏವಂಚ, "ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯಾದುದರಿಂದಲೂ, ನಿರ್ಗುಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದುದರಿಂದಲೂ, ಆ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಮೋನಿಸಂ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಾದುದರಿಂದಲೂ, ಇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು ಒಂದೇ ಮೂಲಕಾರಣವಾದುದರಿಂದಲೂ, ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಭಿನ್ನನಾಗಿ ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕ ಮತ್ತು

ಜಗನ್ನಿರ್ವಾಹಕನಾದುದರಿಂದಲೂ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮೋನಿಸಂ ಎಂದೇ ಕರೆಯಬೇಕು," ಎಂದು ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ಮೋನಿಸಂ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವರು. ಆದರೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಆ ಅರ್ಥವೆಲ್ಲವೂ 'ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವತಂತ್ರ, ಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಆಚಾರ್ಯರು ಏನು ಭಾವವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವರೋ ಆ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿರುವುದು. ಆಚಾರ್ಯರು, 'ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರ; ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರಸತ್ಯ, ಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರಸತ್ಯ, ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ಸತ್ಯ' ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ, ಸ್ವತಂತ್ರಂ ಪರಮಾರ್ಥಾಖ್ಯಂ ಸ್ವತಂತ್ರೈಕಾ ಹರೇರ್ಮತಿಃ । ಪಾರಮಾರ್ಥ್ಯೇನ ನಾಸ್ತ್ಯೇವ ತದನ್ಯತ್ ತದ್ವಶಂ ಯತಃ। ಅನಾದ್ಯನಂತಕಾಲೇಷು ವಿದ್ಯಮಾನಮಪಿ ಧ್ರುವಂ । ಅಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾತ್ತು ನಾಸ್ತ್ಯೇವೇತ್ಯೇವಂ ವಾಚ್ಯಂ ಜಗತ್ಸದಾ । ಇತ್ಯಾಹುರುಪದೇಷ್ಟಾರಃ ಆಚಾರ್ಯಾಃ ತತ್ತ್ವವೇದಿನಃ । ವಸ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರಮುದ್ದಿಷ್ಟಂ ಅಸ್ವತಂತ್ರಂ ಅವಸ್ತು ಚ ॥ ಎಂಬ ಭಾವವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವರು. ಇವುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ, **ತದೇವ ಕೇವಲಂ ಸತ್ಯಂ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಮೇವ ಸತ್ಯತ್ವಂ, ತಚ್ಚ ವಿಷ್ಣೋಃ** ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವರು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು, ಎಂದರೆ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಈ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು 'ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸತ್ಯ' ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯದಿಂದ ಏರ್ಪಡಿಸಿ, ಸರ್ವತ್ರಸತ್ತಾಪ್ರದನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ಸಾರ್ಥಕಪಡಿಸುವರು. ಈ ಪ್ರಮೇಯವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಶಾಂತಭಾವದಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರ ಹೃದಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ಅಂತಹ ವಿಚಾರದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಿರುಳೇನೆಂಬುದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲೇರ್ಪಟ್ಟರೆ, ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿದ್ದರೆ, ಮೋನಿಸಂ ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಪದದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಅರ್ಥವು ಏನೇ ಇರಲಿ, ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪರಮಸಮ್ಮತವಾಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಿ, ಪ್ರಮೇಯಗಳ ರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಕೇವಲ ವಿಚಾರದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುವೇ ಹೊರತು, ಅವು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರಲು ಬೇರೆ ದಾರಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಾದುವರಿಂದ, ವಿಚಾರ ನಮಗೆ ಬೇಡ ಎನ್ನುವವರಿಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪರಮದೂರವಾಗುವುದು.

ಇತ್ಯಾದ್ಯನೇಕ ಗಹನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಂದ ಸಮಸ್ತಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೂ ನಿರ್ವಾಹಕವಾಗಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಪರಮಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದು ಶ್ರೇಯೋರ್ಥಿಯಾದ ಸಕಲ ಮಾನವನಿಗೂ ಪ್ರಥಮಕರ್ತವ್ಯ

ವಾದುದರಿಂದ, ಈ ಮಹಾಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ವಿಚಾರ ಒಂದೇ ಸಾಧನ, ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧನವಿಲ್ಲ, ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಬಾದರಾಯಣರು, ಓಂ ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಓಂ ಎಂಬ ಪ್ರಥಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾವನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವರು.

೩

ಅಖಿಲಕಾರಣನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮ; ಇದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ಸಾಧನ

(ತಸ್ಮಾತ್ ಶಾಸ್ತ್ರೇಣ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಂ ಪರಂಬ್ರಹ್ಮಾಖಿಲೋತ್ತಮಂ)

ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಸಾತ್ವಿಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬುದೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ. ಮೀಮಾಂಸಾ ಅಥವಾ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥನಿರ್ಣಯವಾಗಬೇಕೇಹೊರತು, ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದುದು ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾವನ್ನು ವಿಧಾನಮಾಡುವ ಸೂತ್ರಕಾರರ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ; ಇದು ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಒಟ್ಟು ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥದ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ವೇದವೇ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಸಾಧನವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು; ವೇದವೇ ಮುಖ್ಯಸಾಧನವಾಗಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾವಿಧಾನವು ಅಸಾಧುವಾಗುವುದು. ವೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಂತೆ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ. ಯುಕ್ತಿಯೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ. ಮೀಮಾಂಸರೂಪವಾದ ವಿಚಾರವಾದರೋ ಈ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಮನ್ವಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಏರ್ಪಡುವುದು. ಏವಂಚ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವೇ ಮುಖ್ಯಸಾಧನ. ಇದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥ. ಜಿಜ್ಞಾಸೋತ್ಥ ಜ್ಞಾನಜಾತ್ ತತ್ಪ್ರಸಾದಾತ್—(ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಏರ್ಪಡುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಸಾದದ ದೆಸೆಯಿಂದ [ಮುಕ್ತಿರೂಪವಾದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು]) ಎಂದು ಹೇಳುವ ಆಚಾರ್ಯರು ವಿಚಾರಕ್ಕಿರುವ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು. ವೇದಾದಿಗಳು ವಿಚಾರದ ವಿಷಯಗಳು. ಜಿಜ್ಞಾಸಾನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ಅವು ಉಪಕೃತವಾದರೆ ಅವು ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗುವುವು. ಅನ್ಯಥಾ ಅವು ಇದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕುಪಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಆ ಜ್ಞಾನ ನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕವಲ್ಲ. ಏವಂಚ ವಿಚಾರವೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕ: ಇದೊಂದು ಭಾವ. ಮತ್ತು ಹಿಂದೆಯೇ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದಂತೆ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಸಂವಾದವಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ದಾರ್ಢ್ಯವೇರ್ಪಡುವುದು, ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವ. ಇದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು, ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತಯಾ ತೇನ ಶ್ರುತಿಮೂಲತಯಾ ತಥಾ ಯುಕ್ತಿಮೂಲತಯಾಚೈವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂತ್ರಿವಿಧಂ ಮಹತ್ ಎಂದು

ಆರಂಭಿಸಿ, ಈ ಮೂರುವಿಧ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಭವಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣತಮ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವರು. ಇತ್ಯಾದ್ಯನೇಕಭಾವಗಳು ವೈದಿಕಸಂಪ್ರದಾಯಪ್ರವರ್ತಕ ಎಂಬುದು ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ತೋರದಿರದು. ಇದೇ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನೇ ನನ್ನ ದ್ವೈ. ಫಿ. ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರಮಹತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿಸಿರುತ್ತೇನೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮೂಲಟೀಕಾಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತೇನೆ. ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರು "ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾ ಟೀಕಾ" ದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಈರೀತಿ ಉಪಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ:—ಯತೋಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಾಣಾಂ ಮುಖ್ಯಸೂತ್ರತ್ವಂ ಅತ ಏವ ನಿರ್ವಿಶೇಷಿತ ಸೂತ್ರತ್ವಂ.... ತೇಷಾಮೇವ ಸರ್ವಶಾಖಾ ನಿರ್ಣಾಯಕತ್ವಂಭವೇತ್ । ಅತೋಽನ್ಯಸೂತ್ರೇಭ್ಯೋ ಅತಿಶಯೇನ ನಿರ್ಣಾಯಕತ್ವಾತ್ ತದ್ವಚನಂ ಯುಕ್ತಮಿತಿಭಾವಃ ॥—(ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರತ್ವವಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಸೂತ್ರವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವೇ, ಮತ್ತೊಂದಲ್ಲ. ...ವೇದಗಳ ಸಮಸ್ತ ಶಾಖೆಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೇ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕ. ನಿರ್ಣಾಯಕಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ಇತರ ಸೂತ್ರಗಳಿದ್ದರೂ ಅತಿಶಯಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದು, ಇತರ ಸೂತ್ರಗಳಿಗಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಯುಕ್ತವೇ ಸರಿ ಎಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ).—ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿರ್ಣಾಯಕತ್ವರೂಪವಾದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು, ಶಬ್ದಜಾತಸ್ಯ ಸರ್ವಸ್ಯ ಯತ್ಪ್ರಮಾಣಶ್ಚ ನಿರ್ಣಯಃ ।—(ಸಮಸ್ತ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಕ್ರಿಯಮಾಣವಾದ ನಿರ್ಣಯವು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ ಮೂಲಕವಾದುದು), ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವರು. ಟೀಕಾಕಾರರು, ತನ್ನಿರ್ಣಯಸ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಮೂಲತ್ವೇನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ರೂಪತ್ವಾತ್ ಶ್ರುತಿಮೂಲಕ ಸ್ಮೃತಿವತ್ ಅನ್ವಯಥ್ಯೋಪಪತ್ತೇಃ ।—(ಇತರ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವೇ ಮೂಲವಾದುದರಿಂದ ಇತರ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ರೂಪವಾಗುವುವು. ಹೇಗೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ಮೂಲವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಸ್ಮೃತಿಯು ಶ್ರುತಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ರೂಪವಾಗುವುದರಿಂದ ಅದರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ವ್ಯರ್ಥವಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಇತರ ನಿರ್ಣಯಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪವಾದರೆ ವ್ಯರ್ಥ ವಲ್ಲ), ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರ ಭಾವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವರು. ಯಾವ ನಿರ್ಣಯವೇ ಆಗಲಿ, ಸೂತ್ರನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದರೇ ಸಾಧು, ಅಸಂಗತವಾದರೆ ಅಸಾಧು ಎಂಬುದೇ ಟೀಕಾಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಕೇವಲ ಮೀಮಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಏನಿದೆ, ವಿಷಯ ಮುಖ್ಯ, ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಪ್ರಕೃತವಾದ ಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾರೂಪವಾದುದು, ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯದ ಕಡೆ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು. ವಿಷಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿಚಾರವು ಸಂಭಾವಿತವೇ ಅಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟಪದವು ಸರ್ವನಿರ್ಣಾಯಕತ್ವವೆಂಬ ಮೀಮಾಂಸಾ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ವಿಷಯ ಮಹತ್ವವನ್ನುಳ್ಳದು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು, ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಶ್ಚ ವಿಷ್ಣಾವೇವ ।—(ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಷ್ಣುವೆಂಬುದೇ ಅರ್ಥ), ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿರುವರು. ಟೀಕಾಕಾರರು ಈ ಭಾವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಲು ಹೀಗೆ ಹೇಳುವರು: ತತೋವಿಷ್ಣಾವೇವ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಸ್ಯ ಮುಖ್ಯತ್ವೇನ ಸ ಏವ ಸೂತ್ರಕೃತಾ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯತಯಾ ವಿವಕ್ಷಿತ ಇತಿ ।—(ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಕಾರಣದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವು, ಎಂದರೆ ಅವಶ್ಯಂಜ್ಞೇಯವಾದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವು ವಿಷ್ಣು ಹೊರತಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಿಷ್ಣುವೇ ಸೂತ್ರಕಾರರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ, ಎಂದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾವಿಷಯ, ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ). ಅರ್ಥದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಹೇಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಹತ್ವವು ಅಸಾಧಾರಣ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೀಗೆ ಉಪಪಾದಿಸುವರು: ತದೇವಂ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯೆ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ಬ್ರಹ್ಮಪದಶ್ರವಣಾತ್ ತೇನಚ ತಸ್ಯ ಪೂರ್ಣಗುಣತ್ವೋಕ್ತೇಃ ನಾನುಭವಸಿದ್ಧಾಲ್ಪಗುಣಜೀವಾಭೇದಃ ತಸ್ಯೇತಿಸಂದಿಗ್ಧತ್ವೇನ ವಿಷಯತ್ವಸಿದ್ಧೇಃ ಪ್ರಯೋಜನಾದಿ ಸದ್ಭಾವಾಚ್ಚ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಕರ್ತವ್ಯೈವ । ಅತಃ ಶಾಸ್ತ್ರಮಾರಂಭಣೀಯಮೇವೇತಿಸಿದ್ಧಂ ।—(ಹೀಗೆ ಉಕ್ತಕಾರಣದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದೇ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾದುದರಿಂದ, ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಪದವು ಜಿಜ್ಞಾಸಾವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣವಾದ ಗುಣವನ್ನು, ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದ ಗುಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದ, ಇದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಪಗುಣನಾದ, ಎಂದರೆ ಪರತಂತ್ರ, ಎಂದರೆ ಪರನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತನಾದ ಜೀವನ ಅಭೇದವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದುದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾವಿಷಯವು ಸಂದಿಗ್ಧವಾಯಿತು ಮತ್ತು ಅದರ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತಿರೂಪ ಪ್ರಯೋಜನ ಮೊದಲಾದುದಿದೆ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಅವಶ್ಯಂ ವಿಹಿತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಆರಂಭಣೀಯವೇ ಸರಿ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಯಿತು). ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವೇತರಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದತ್ವರೂಪವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ, ತನ್ಮೂಲಕ ಪೂರ್ಣಗುಣತ್ವ ಅಥವಾ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವೂ, ತನ್ಮೂಲಕ ನಿರ್ದೋಷತ್ವವೂ, ತನ್ಮೂಲಕ ಜ್ಞೇಯತ್ವವೂ, ತನ್ಮೂಲಕ ಗಮ್ಯತ್ವವೂ ಇತರಾಸಾಧಾರಣ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ ಒಂದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಅದರ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಉಪಾಯವಿಲ್ಲ. ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಸಹಾಯದಿಂದ ರಹಿತವಾದರೆ ವೇದಾದಿಗಳು ಉಕ್ತರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥ,

ಆದರೆ ವೇದಾದಿಗಳು ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಉಪಕೃತವಾದರೆ ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುವು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಏವಂಚ ವೇದಾದಿಗಳು ನಿರ್ಣೇಯ, ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರ್ಣಾಯಕ.

ನಿರ್ಣೇಯನಿರ್ಣಾಯಕಗಳ ಏಕತಾತ್ಪರ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದೇ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ಟೀಕಾಕಾರರು, ಶಾಸ್ತ್ರೈಕಸಮಧಿಗಮ್ಯತ್ವಾತ್ ಕಾರಣಸ್ಯ—(ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ), ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸುವರು. ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯಂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು: ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ, ಅದರಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸಿತವಾದುದು ಪ್ರಕೃತ ವೇದಾದಿಶಾಸ್ತ್ರ. ಈ ನಿರ್ಣೇಯ ನಿರ್ಣಾಯಕಗಳಿಗಿರುವ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ವೇದಾದಿಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಆಚಾರ್ಯರು, ಋಗಾದ್ಯಾ ಭಾರತಂಚೈವ ಪಂಚರಾತ್ರಮಥಾಖಿಲಂ। ಮೂಲರಾಮಾಯಣಂಚೈವ ಶಾಸ್ತ್ರಮಿತ್ಯಭಿಧೀಯತೇ। ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ‘ಋಗಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾದಿಂದ ಉಪಕೃತವಾದ ಋಗಾದಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಎಂದರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಋಗಾದಿಗಳೇ ನಿರ್ಣೇಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾನೇ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂಬುದೇ ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವಭಾವ. ಋಗಾದಿಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಇದೇ ಭಾವವೆಂಬುದನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಕರಣವೇ ಸಾಧಿಸುತ್ತಿರುವುದು. ಅನ್ಯಥಾ, ಎಂದರೆ ಋಗಾದಿಗಳೇ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು, ಶಬ್ದಜಾತಸ್ಯಸರ್ವಸ್ಯ ಯತ್ಪ್ರಮಾಣಶ್ಚ ನಿರ್ಣಯಃ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಆಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ವಿರೋಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗುವುದು. ಏವಂಚ ಸರ್ವತ್ರ ವಾಕ್ಯವು ಆಪಾತತಃ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರಲಿ, ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದು ವೇದಾದಿವಿಚಾರಪರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾರೂಪವಾದುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಲೋಪವಿಲ್ಲ, ಇದೇ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಉತ್ತರತ್ರ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ಟೀಕಾಕಾರರು ಈ ರೀತಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವರು:—
ತಂಪೂರ್ಣಂ ಸರ್ವಜ್ಞಂ ಸರ್ವಕರ್ತಾರಂ ಸರ್ವಸ್ವಾಮಿನಂ ಮೋಕ್ಷಾಯ ಅವೇದವಿತ್ ನಜಾನಾತಿ। ಪುರುಷಃ ಜಗತ್ಕರ್ತಾ ಉಪನಿಷದೇಕಸಮಧಿಗಮ್ಯಃ ಇತ್ಯರ್ಥಃ। ಔಪನಿಷದಸ್ಯಾಪಿಕಾರಣಸ್ಯ ಅನುಮಾನೇನಸಿದ್ಧಿಃ ಕಿಂನಸ್ಯಾತ್ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾದಿಹೇತುನಾ ಪೂರ್ಣತ್ವಾದಿ ಸಿದ್ಧ್ಯಂಗೀಕಾರಾತ್ ಇತ್ಯತಆಹ॥ ನಚೇತಿ॥ ಸತ್ಯಮಸ್ತ್ಯೇವ

ಅನುಮಾನಸ್ಯ ಔಪನಿಷದ ಪದಾರ್ಥ ನಿಶ್ಚಾಯಕತ್ವಂ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಸಹಕಾರ ಯುಕ್ತಸ್ಯೈವ। ನತುನಿಯತಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ। ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೇಣ ಅದೃಷ್ಟಾರ್ಥನಿಶ್ಚಾಯಕತ್ವಂ। ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಾದಿ ಸಂಭವಾತ್। ತಾದೃಶಂಚ ಪ್ರಕೃತಮಿತಿಭಾವಃ ||—(ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಸರ್ವಬಿಂಬರೂಪವಾಗಿ ಪೂರ್ಣವೆನಿಸುವ, ಸರ್ವಪ್ರಮೇಯ ನಿಯಾಮಕನಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞನೆನಿಸುವ, ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದವಾಗಿ ಸರ್ವಕರ್ತೃವೆನಿಸುವ, ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸರ್ವಸ್ವಾಮಿ ಎನಿಸುವ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಾನ್ಯಾಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಮಾಡದವನು ತಿಳಿಯಲಾರ. ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದವಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಜಗತ್ಕರ್ತೃ ಪರಮಾತ್ಮನು ಮೀಮಾಂಸಾನ್ಯಾಯದಿಂದ ಉಪಕೃತವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದಲೇ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ವಿದಿತನಾಗುವನು ಎಂದರ್ಥ. 'ಹೀಗೆ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಿ, ಆದರೂ ಅದು ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಏಕೆ ಸಿದ್ಧಿಸಬಾರದು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಪೂರ್ಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ,' ಎಂದು ಕೇಳುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಾದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ, ನಚ ಅನುಮಾನತೋ ಅನ್ಯೇ ನಕಲ್ಪನೀಯಾಃ [ಅನುಮಾನದ ಆಧಾರದಿಂದ ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನರು ಜಗತ್ಕಾರಣರು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ], ಎಂಬ ಭಾವದ ಅರ್ಥ—ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳ ಸಂವಾದವುಳ್ಳ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಇದ್ದೇ ಇರುವುದು. ಇದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಅನುಮಾನ ಎಂಬ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನಿಯತವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಶ್ರುತಿಯ ಸಹಾಯವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸದೇ, ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಲೌಕಿಕಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪನಿರ್ಣಾಯಕತ್ವವೂ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಾದಿಗಳು ಬರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಾದಿಗಳುಳ್ಳ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು ಔಪನಿಷದ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವುದು.)

ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯಗಳ ಭಾವಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರತಾತ್ಪರ್ಯವೇ ದೂರವಾಗುವುದು; ಅನುಮಾನಸಾಮಾನ್ಯದಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷಹುಟ್ಟಿ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ದ್ವೇಷದಲ್ಲಿಯೂ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವುದು. ವೇದವಾದರತಾಃ ಪಾರ್ಥ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂದಿತವಾದ ಮೌಢ್ಯವು ಆವರಿಸುವುದು; ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗುವುದು. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುದು ಮೀಮಾಂಸಾಕ್ಕೆ, ವಿಚಾರಕ್ಕೆ, ಯುಕ್ತಿಗೆ ಕಳೆಕೊಡುವುದಕ್ಕೇ ಹೊರತು, ಅದನ್ನು

ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಕ್ಕಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳು "ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ" ಮತ್ತು "ನ್ಯಾಯಸುಧಾ" ಗಳಿಂದ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುವು. ದೊಡ್ಡವಾದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ, ಅನೇಕ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ದಾಹರಿಸಿ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥಾನುವಾದ ಮಾಡುವುದರ ಉದ್ದೇಶವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನದಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಮೀಮಾಂಸಾ ಇಲ್ಲದೆ ನೂರಾರು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ಉದಹರಿಸಿ, ಮೀಮಾಂಸಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶೋಧಿತವಾದ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥದ ಕಡೆಗೆ ದೃಷ್ಟಿಕೊಡದೆ ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಜನರಂಜಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೂ, ಅದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವೆಂದು ನಂಬಿ ಭ್ರಾಂತರಾಗುವರು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮೇಯದಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದಿಂದ ಅತಿದೂರರಾಗುವರು ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ತಿಳಿಸುವುದೇ ವೈಷ್ಣವಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಇದೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಿರುವ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ. ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಬಂದು, ಒಂದಲ್ಲ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಪ್ರಾಧಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಕೊರತೆ ಬರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂಬ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ನ್ಯೂನತೆಗೆ ಸರ್ವಥಾ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥವು ನನ್ನ "ದ್ವೈತ ಫಿಲಾಸಫಿ" ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು. ಅಲ್ಲಿ ರೀಸನ (Reason) ಇಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು ಸಿದ್ಧಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಮೀಮಾಂಸಾದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು ಸಿದ್ಧಿ ಎಂದು. ಇದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪವಿತ್ರ ಭಾವ; ಇದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕುಚೋದ್ಯ ಮಾಡುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತನಿರಾಕರಣ ಪ್ರಯತ್ನ.

ಇಷ್ಟು ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಸುಧಾಕಾರರ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರರಚನೆಯೇ ಶ್ರೀ ಬಾದರಾಯಣರ ಮಹತ್ವ. ಈ ಭಾವವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು "ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ" ದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಭವಂ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಟೀಕಾಕಾರರ ಉಪಪಾದನೆ:—ಶಾಸ್ತ್ರಶಬ್ದೇನ ಪ್ರಕೃತತ್ವಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಂ ವೇದಾದಿಕಂ ಚೋಚ್ಯತೆ। ಪ್ರಭವತಿ ಉತ್ಪದ್ಯತೆ ಪ್ರಥಮಂ ಉಪಲಭ್ಯತೇ ವಾ ಯಸ್ಮಾತ್ ಸಪ್ರಭವಃ|| (ಪ್ರಕೃತ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ವೇದಾದಿಗಳು ಅರ್ಥ. ಪ್ರಭವ ಎಂಬ ಪದವು ಬಾದರಾಯಣರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂದೂ ವೇದಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಥಮತಃ ಉಪಲಬ್ಧವಾಯಿತೆಂದೂ, ಎಂದರೆ ಉಪಲಬ್ಧವಾಯಿತೆಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂದೂ ಬೋಧಿಸುವುದು). ನಿರ್ಣೇಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ಣಾಯಕ, ಈ ಎರಡು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಬಾದರಾಯಣರಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದುವೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಈ ಮೇಲೆಕಂಡ ವಾಕ್ಯಗಳ ಭಾವ. ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಶಬ್ದದಿಂದ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಎರಡು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ

ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿರುವ ಮಹತ್ವವು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು. ಆಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಮಹತ್ವವೇ ಕಾರಣ. ಈ ಭಾವವನ್ನು ಟೀಕಾಕಾರರು ಹೀಗೆ ಉಪಪಾದಿಸುವರು :—**ಅಸ್ತಿ ತಾವತ್ ಅಸ್ಮಿನ್ ಗ್ರಂಥೆ ದ್ವೇವಿದ್ಯೇ ವೇದಿತವ್ಯೇ ಪರಾಚೈವಾಪರಾಚ ಇತ್ಯಾದೌ ಪರವಿದ್ಯಾಖ್ಯಾ.... ಪರಶಬ್ದೇನ ಯಥಾರ್ಥಾತ್ ವಾಕ್ಯಾಂತರಾತ್ ಉತ್ಕರ್ಷಃ। ತದೇವಮಾಗಮೇನ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಪ್ರತೀತೇಃ ಗಹನಾರ್ಥತ್ವಾಚ್ಚ ಉಪಪನ್ನಂ ಅನ್ಯಪರಿತ್ಯಾಗೇನ ಅಸ್ಯೈವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಿತಿ ॥**—(ಪ್ರಕೃತ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ, ‘ ಪರಾ ಮತ್ತು ಅಪರಾ ಎಂದು ವಿದ್ಯೆಗಳು ಎರಡೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು ’, ಎಂಬ ಅಥರ್ವಣೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಪರವಿದ್ಯೆ ಎಂಬುದಿರುವುದು. [ಎಂದರೆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯೇ ಪರವಿದ್ಯೆ ಎನಿಸುವುದು.] ಇದನ್ನು ಪರಾ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಇತರ ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮವಾದುದು. ಹೀಗೆ ಆಗಮದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪ್ರತೀತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಗಹನಾರ್ಥವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರು ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಇತರ ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಇದಕ್ಕೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದುದು ಯುಕ್ತವೇ ಸರಿ).

ಹೀಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಉತ್ಕರ್ಷವು ವಕ್ಷ್ಯಮಾಣ ರೂಪವಾದುದು :—**ಪರವಿದ್ಯಾಖ್ಯಯಾ ಅಸ್ಯ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸಿದ್ಧಿಂ ವ್ಯುತ್ಪಾದಯಿತುಂ ಪರವಿದ್ಯಾಖ್ಯಮಿತಿ ಅನೂದ್ಯ ಅನುತ್ತಮಂ ಶಾಸ್ತ್ರಮಿತಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತಂ। ನಾಸ್ತಿ ಉತ್ತಮಂ ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಅಸ್ಮಾದಿತ್ಯನುತ್ತಮಂ। ಶಿಷ್ಯತೆ ಯಥಾವಸ್ಥಿತಂ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯತೆ ತತ್ತ್ವಂ ಅನೇನೇತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಂ।.... ತಚ್ಚ ಅನುತ್ತಮಂ ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಇದಮೇವ ವಿವಕ್ಷಿತಂ। ನಿರ್ಣೀತವ್ಯಾರ್ಥಾನಾಂ ಋಗಾದಿಪದೋಪಲಕ್ಷಿತಾನಾಂ ಅಶೇಷ ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಾಂ ಅಪರವಿದ್ಯಾತ್ವೇನೋಕ್ತತ್ವಾತ್। ಅನ್ಯಸ್ಯ ಅಪ್ರಸಂಗಾತ್ ಪರತ್ವಾಸಂಭವಾಚ್ಚ। ಸಂಭವತಿತು ಅಸ್ಯ ಪರತ್ವಂ ಅನುಗ್ರಾಹಕತ್ವಾತ್। ಏತೇನ ಉಪನಿಷದಃ ಪರವಿದ್ಯೇತಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಪಿ ಪರಾಸ್ತಂ। ಋಗಾದಿ ಗ್ರಹಣೇನ ತಾಸಾಮಪಿ ಗೃಹೀತತ್ವಾತ್।.... ಅತೋ ಅನಯಾ ಪರವಿದ್ಯಾಖ್ಯಯಾ ಅಸ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸಾಧನಂ ಉಪಪನ್ನಮಿತಿ ॥**—(ಪರವಿದ್ಯಾ ಎನಿಸುವ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಂಟೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲು ಆಚಾರ್ಯರು ಪರವಿದ್ಯಾ ಎಂದು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ಅನುತ್ತಮವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿರುವರು. ಈ ‘ ಅನುತ್ತಮ ’ ಎಂಬ ಪದವು ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮಶಾಸ್ತ್ರವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ತತ್ತ್ವವು ಹೇಗಿದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದಕ್ಕೇ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೆಸರು........ ಈ ಅನುತ್ತಮ, ಎಂದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎನಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಸರಿ ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಋಗಾದಿ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಬೋಧ್ಯಮಾನವಾದ ಅಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವು ಅಪರವಿದ್ಯೆ ಎನಿಸುವುವು. [ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಪರವಿದ್ಯೆ ಎಂಬುದೇರ್ಪಡಲು ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತ.] ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವೆನಿಸಲಾರದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಬಂದರೂ ಅದು ಪರವಿದ್ಯೆ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇತರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅನುಗ್ರಾಹಕ ಶಾಸ್ತ್ರವೆನಿಸುವುದು. ಅದು ಪರವಿದ್ಯೆ ಎನಿಸಲೂ ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಪರವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಋಗಾದಿಗಳು ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತು ಬೋಧಿತವಾಯಿತು. ಏವಂಚ ಋಗಾದಿಗಳು ಪರವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲ ಎಂದಮೇಲೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಪರವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಏರ್ಪಟ್ಟಿತು.... ಈ ಕಾರಣದ ದೆಸೆಯಿಂದ, ಈ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪರವಿದ್ಯಾ ಎಂಬ ಹೆಸರಿಗೆ ಅರ್ಹವಾದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಸಾಧಿಸಿರುವುದು ಯುಕ್ತವೇ ಸರಿ). ಏವಂಚ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬುದೇ ಈ ಪರವಿದ್ಯಾರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಇದರ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಇದರ ಸಮಾನವಾಗಿ, ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯವಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧ.

ಸಿದ್ಧಾಂತಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ತ. ವಾ. ಪೀಠಿಕಾಕಾರರು ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವೇದ, ಸೂತ್ರ, ಸ್ಮೃತಿ ಮುಂತಾದುವು ಆಧಾರವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದೂ, ಇದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರೋಧ ಬರುವರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಕಾರರು, “ ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು........ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂತಲೂ, ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಪರಮಪ್ರಮಾಣವೆಂತಲೂ........ ನಿರೂಪಿಸಿ ವೇದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಮೊದಲು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಅದರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸಕಲತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ........ ಅತೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರಮಾಣವು ಶ್ರುತಿಯು, ಆದುದರಿಂದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ವವೆಲ್ಲವೂ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಲ್ಪಡಬೇಕು........ ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ತತ್ವನಿರ್ಣಯವಾದನಂತರ ಅದು ಯುಕ್ತಿ ಸಮ್ಮತವೇ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ಯುಕ್ತಿಸಮ್ಮತವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೇ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ನಿರೂಪಣ ಕ್ರಮವೆಂಬುದು ಅವರ ಸಕಲ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ,” ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದೂ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅತಿದೂರವೆಂದೂ, ಸಿದ್ಧಾಂತಮರ್ಯಾದೆಗೆ ಪರಮ ಅಸಮ್ಮತವೆಂದೂ ಈಗತಾನೆ ಉದಾಹೃತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು.

ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಕಾರರು ತಿಳಿದಿರುವ ರೀತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರ "ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ" ಗ್ರಂಥವು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ತಿಳಿದವರೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಮರ್ಥರಾಗುವರು ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತರಾದ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ, ಎಂದರೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಭಾವವಿಶೇಷಗಳು ಅವರ ಎಲ್ಲ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೂ ಸಮಾನ ಎಂಬಂಶವನ್ನು ಸುಧಾಕಾರರು ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರಿಸುವರು :— ಋಗಾದ್ಯಾಃ ಅಪರಾವಿದ್ಯಾಃ ಯದಾವಿಷ್ಣೋರ್ನವಾಚಕಾಃ । ತಾ ಏವ ಪರಮಾ ವಿದ್ಯಾಃ ಯದಾ ವಿಷ್ಣೋಸ್ತು ವಾಚಕಾ ಇತಿ ಭಗವತ್ಪಾದೀಯಂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಪಿ ತಮೇವಾರ್ಥಂ ಸೂಚಯತಿ । ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯುತ್ಪಾದಿತ ನ್ಯಾಯಾನುಪಕೃತಾಹಿ ವೇದಾದಯಃ ವಿಷ್ಣೋರವಾಚಕಾಃ ತದುಪಕೃತಾಶ್ಚ ತಸ್ಯ ವಾಚಕಾ ಭವಂತೀತಿ ॥—("ಋಗಾದಿಗಳು ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಬೋಧಿಸದಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಪರವಿದ್ಯೆ ಎನಿಸುವುವು, ಅವೇ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತವಾದರೆ ಪರವಿದ್ಯೆ ಎನಿಸುವುವು", ಎಂದು ಹೇಳುವ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಅಥರ್ವಣಭಾಷ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಕೂಡ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಒಂದೇ ಪರವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಋಗಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ಉಪಕೃತವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ಉಪಕೃತವಾದರೆ, ಎಂದರೆ ಈ ನ್ಯಾಯಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಅವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದರೆ ಅವು ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು). ಏವಂಚ ಆಚಾರ್ಯರ ಭಾವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಟೀಕಾಕಾರರು, ಆಚಾರ್ಯರ ಸಮಸ್ತ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಮಾಣ, ಅದೇ ಪರಮವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಉದ್ದೇಶ, ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೇ ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು, ಎಂಬುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೂಪವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ, ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದ್ವೈ. ಪ್ರ ಕಾರರ, 'ಶ್ರುತಿಯೇ ಪರಮಪ್ರಮಾಣ, ಅದರಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ,' ಎಂಬ ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೀತಿಯ ಅಮಾಧ್ವಭಾವಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ, ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಾಸ್ತವಭಾವವಾದ ಶ್ರೀಹರಿಯ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವಕ್ಕೆ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ.

ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ, ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ, ಚಂದ್ರಿಕಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ, ಪರಿಮಳಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ, ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು

ಸಾಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪರಮತಾತ್ಪರ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ, ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ವೇದಬಾಹ್ಯ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಟೀಕಾಕಾರರು, ತಥಾಪಿ ಕೇವಲಸ್ಯ ನ ಪರವಿದ್ಯಾತ್ವಂ ಲಭ್ಯತ ಇತಿಚೇತ್ ನಾಲಾಭಿ । ವೇದಾದೀತಿ ಕರ್ತವ್ಯತಾರೂಪಸ್ಯ ಅಸ್ಯ ಪೃಥಕ್ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಾನಭ್ಯುಪಗಮಾತ್ ॥—(ಆದರೂ ವೇದಾದಿಗಳಿಗೆ ಉಪಕಾರ ಮಾಡದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪರವಿದ್ಯಾತ್ವ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೇಳುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಉತ್ತರ. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವೇದಬಾಹ್ಯವಾಗಿ, ಎಂದರೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡಿಸದೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ). ಏವಂಚ ಅಂಗಾಂಗಿಭಾವಾಪನ್ನವಾದ ಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ವೇದಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸಾದಿಂದ ವೇದಾದಿಗಳ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯವೇ ಹೊರತು, ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಕಾರರು ಹೇಳುವಂತೆ ಶ್ರುತಿಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ.

ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ಭಾವವು ವೇದದಿಂದಲೇ, ಎಂದರೆ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸುಧಾಕಾರರು, ಏವಂ ತಾವದಾಗಮೇನ ಅಸ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ಅನುತ್ತಮಂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ಪ್ರಸಾಧ್ಯ ಅಧುನಾ ಅನುಮಾನತೋಪಿ ತತ್ಸಿಸಾಧಯಿಷುಃ ಆದೌ ತಾವತ್ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಮಾತ್ರೇ ಅನುಮಾನಂ ವಕ್ತುಮಾಹ ॥—(ಹೀಗೆ ದ್ವೇವಿದ್ಯೇವೇದಿತವ್ಯೆ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ, ಈಗ ಪ್ರಸಿದ್ಧಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಮೊದಲು ಪ್ರಮಾಣಸಾಮಾನ್ಯದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳುವರು.) ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರ, ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತಯಾ ತೇನ ಶ್ರುತಿ ಮೂಲತಯಾ ತಥಾ । ಯುಕ್ತಿಮೂಲತಯಾ ಚೈವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ತ್ರಿವಿಧಂ ಮಹತ್ । ದೃಶ್ಯತೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಾಣಾಂ ತ್ರಿಧೈವಾನ್ಯತ ಸರ್ವಶಃ ॥ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಭಾವವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಸುಧಾಕಾರರು ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ:— ನಿರ್ದೋಷಃ ಪ್ರಮಿತಸ್ಯೈವ ವಕ್ತಾ ಆಪ್ತಃ ।........ಯದ್ಯಪಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ಸ್ವತ ಏವೇತಿ ಬಾದರಾಯಣೀಯಂ ಮತಂ । ....ತಥಾಪಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಶಂಕಾ ನಿರಾಸಾರ್ಥೋಯಂ ಪ್ರಯತ್ನ ಇತ್ಯವಿರೋಧಃ । .... ಯದ್ಯಪಿ ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಶಬ್ದಾ ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಭ್ಯಾಂ ಅರ್ಥಮುಪಲಭ್ಯರಚಿತಸ್ಯ ವಾಚಕೌ । ತಥಾಪಿ ಅತ್ರ ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿ ಸಂವಾದಿತಾರ್ಥೌ ವ್ಯಾಖ್ಯೇಯೌ । ಭಗವತೋ ಬಾದರಾಯಣಸ್ಯ ಸ್ವತಃ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವೇನ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಾಸಂಭವಾತ್ । .... ತತಶ್ಚಾಯಮರ್ಥಃ । ಯತ್ ಶ್ರುತಿ ಸಂವಾದಿ ತತ್ಪ್ರಮಾಣಂ । ಯಥಾ ಮನ್ವಾದಿವಾಕ್ಯಂ । ಶ್ರುತಿಸಂವಾದಿ ಚೇದಂ ಶಾಸ್ತ್ರಂ । ತದರ್ಥವಿಚಾರಪರತ್ವಾತ್ । ವಿಸಂವಾದೆ ತದನುಪಪತ್ತೇಃ । ತಚ್ಚ ಪುನಃ ತಸ್ಯಾರ್ಥ ವಿತ್ತಯೋ ಇತ್ಯಾದ್ಯಾಗಮಸಿದ್ಧಂ । ಯಚ್ಚಯುಕ್ತಿಸಂವಾದಿ ತತ್ಪ್ರಮಾಣಂ । ಯಥಾ ಧೂಮವಂತಂ ಪರ್ವತಮುದ್ದಿಶ್ಯ ಪರ್ವತೋಯಮಗ್ನಿಮಾನ್

ಇತ್ಯುಕ್ತಂ ವಾಕ್ಯಂ । ಯುಕ್ತಿಸಂವಾದಿಚೇದಂ । ಮೀಮಾಂಸಾರೂಪತ್ವಾತ್ । ಮೀಮಾಂಸಾಯಾಶ್ಚ ಯುಕ್ತ್ಯನುಸಂಧಾನಾತ್ಮಕತ್ವಾತ್ । ತಸ್ಮಾತ್ ಪ್ರಮಾಣಂ। ಅನ್ಯಥಾ ಶ್ರುತೇಃ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಪ್ರಸಂಗಃ ॥—(ವಿಪ್ರಲಂಭಾದಿ ದೋಷರಹಿತನಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದುದನ್ನು ಹೇಳುವವನು ಆಪ್ತನು........ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಎಂದು ಬಾದರಾಯಣರ ಮತವಾದರೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಶಂಕಾನಿರಾಸಾರ್ಥವಾಗಿ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವವೇ ಮೊದಲಾದ ಲಿಂಗಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ........ಶ್ರುತಿಮೂಲ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಮೂಲ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ತಿಳಿದು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ 'ರಚಿಸಿದ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿದು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ರಚಿಸಿದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಆದರೆ ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಮೂಲ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಮೂಲ ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿದರೆ, ಅದರಿಂದ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯವೇ ಶ್ರುತಿಯ ವಿಷಯವೆಂದೂ ಯುಕ್ತಿಯ ವಿಷಯವೆಂದೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪೂರ್ಣಗುಣರಾದ ಬಾದರಾಯಣರು ನಿರುಪಾಧಿಕ ಸಾರ್ವಜ್ಞವುಳ್ಳವರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರುತಿಮೂಲ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಮೂಲ ಎಂಬ ಪದಗಳ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಅರ್ಥವು ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ....ಇಷ್ಟು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಆಚಾರ್ಯರ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು :—ಯಾವುದು ಶ್ರುತಿಸಂವಾದವುಳ್ಳುದೋ, ಎಂದರೆ ಯಾವುದರ ವಿಷಯವು ಶ್ರುತಿಗೂ ವಿಷಯವೋ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ. ಮನು ಮುಂತಾದವರ ವಾಕ್ಯವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಶ್ರುತಿಸಂವಾದವುಳ್ಳುದು ಎಂದರೆ ಇದರ ಅರ್ಥವೇ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವಿಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕ. ಶ್ರುತಿಯ ವಿಷಯವು ಬೇರೆಯಾಗುವುದಾದರೆ ಇದು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವಿಚಾರರೂಪವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವಾದರೂ ಪುನಃ ತಸ್ಯಾರ್ಥವಿತ್ತಯೇ । ಚಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಾಣಿ, ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿವಿಭಾಗ ಮಾಡಿದ ಬಾದರಾಯಣರು ಅದರ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು, ಎಂಬ ಆಗಮದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಯಾವುದು ಯುಕ್ತಿಸಂವಾದಿಯೋ, ಎಂದರೆ ಯಾವುದರ ವಿಷಯವೇ ಯುಕ್ತಿಯ ವಿಷಯವೇ ಆಗಿರುವುದೋ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಧೂಮವುಳ್ಳ ಪರ್ವತವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಪರ್ವತವು ವಹ್ನಿಯುಳ್ಳುದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಯುಕ್ತಿಸಂವಾದವುಳ್ಳುದು, ಮೀಮಾಂಸಾರೂಪವಾದುದರಿಂದ; ಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂಬುದಾದರೋ ಯುಕ್ತ್ಯನುಸಂಧಾನಾತ್ಮಕವಾದುದರಿಂದ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣ. ಇದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಶ್ರುತಿಗೂ ಯುಕ್ತಿಗೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ).

ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಕಡೆಯ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. "ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಶ್ರುತಿಗೂ ಯುಕ್ತಿಗೂ

ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ", ಎಂಬ ಭಾವವು ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಭಾವ. ಇದು ಒಂದನ್ನರಿತೂ ಈ ಭಾವವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಷಯನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಹೊರಟ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ದ ಮತ್ತು ತ. ವಾ. ದ ಅಮಾಧ್ವವಾದಗಳೆಲ್ಲಾ ಸ್ವಯಮೇವ ನಶಿಸಿ ಹೋಗುವುವು. "ಕೇವಲ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರವೆನಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಏನು ಮಹತ್ವ? ವಿಷಯದ ಮಹತ್ವದಿಂದ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ಬರುವುದು. ವಿಷಯಮಹತ್ವವೇ ಗ್ರಂಥಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೆ ಆ ಮಹತ್ತರವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಯಾರು ಹೇಳಿದರೇನು? ಆ ಹೇಳಿಕೆಯೂ ಸಮಾನಮಹತ್ವವುಳ್ಳುದಾಗುವುದು", ಎಂಬ ಶಂಕೆಯುಂಟಾಗುವುದು ಸಂಭಾವಿತ. ಹೀಗೆ ಶಂಕಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಔಚಿತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಟೀಕಾಕಾರರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುವರು :—ಬ್ರಹ್ಮವೇದಃ ತದರ್ಥಃ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಾ । ತಸ್ಯ ಸೂತ್ರಾಣಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಾಣಿ । ಸಕಲವೇದಾರ್ಥಭೂತಸ್ಯ ಪರಬ್ರಹ್ಮಣೋ ವಿಷ್ಣೋಃ ಸ್ವರೂಪನಿರ್ಣಯಾರ್ಥಾನಿ ಸೂತ್ರಾಣಿ ಇತಿ ಯಾವತ್ ॥—(ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ವೇದ ಮತ್ತು ವೇದಾರ್ಥವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥ. ಇವುಗಳ ಪರವಾದ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಸಕಲವೇದಾರ್ಥಭೂತನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದವು ಸೂತ್ರಗಳು ಎಂದು ಒಟ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯ). ಸಕಲವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಮನಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ಸಂಭಾವಿತವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಇದರ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಇದನ್ನೇ ಟೀಕಾಕಾರರು, ಯತ ಏವಂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಾಣಾಂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ತ್ರಿವಿಧಂ ದೃಶ್ಯತೆ। ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವಾದಿ ಪ್ರಮಾಣತ್ರಯೇಣ ದೃಶ್ಯತಇತಿ ಯಾವತ್ । ಅತಃ ತತ್ಮಹತ್ ಅನುತ್ತಮಂ ಮಂತವ್ಯಂ ॥—(ಯಾವ ಕಾರಣದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಇದುವರೆಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವವೇ ಮೊದಲಾದ ತ್ರಿವಿಧ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಒಟ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯ; ಈ ಕಾರಣದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಅದು ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು), ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು.

ಈ ತ್ರಿವಿಧಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು "ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ" ಅಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಬರುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಏಕೆ ಬರಬಾರದು? ಎಂದು ಪುನಃ ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಟೀಕಾಕಾರರೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: –ತದನುತ್ತಮಮಿತ್ಯತೋ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಾಣಾಮೇವೇತ್ಯುಕ್ತಂ । ತತ್ಕಥಂ । ಜೈಮಿನ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯೇ ತ್ರೇಧಾಪ್ಯಸ್ತೀತಿ ಚೇತ್ ಸತ್ಯಂ । ಯಥಾ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರೇಷು ನ ತಥಾ । ನಿರವಧಿಕಂ ಹಿ ತತ್ರ ಆಪ್ತ್ಯಾದಿಕಂ । ಏತದರ್ಥಮಪಿ ಮಹದಿತ್ಯೇತ್ ತ್ರಿವಿಧಮಿತ್ಯನೇನಾಪಿ ಯೋಜನೀಯಂ ॥ (ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪ

ಟ್ಟಿತು. ಅದು ಹೇಗೆ? ಜೈಮಿನಿ ಮುಂತಾದವರ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಸಂಭವಿಸುವುದು, ಎಂದು ಕೇಳುವುದಾದರೆ ಉತ್ತರವಿದು : - ಹೀಗೆ ಕೇಳಲವಕಾಶವಿರುವುದು ಸತ್ಯ; ಆದರೆ ಈ ಮೂರುವಿಧ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಬರುವಂತೆ ಇತರ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವಾದಿಗಳು ನಿರವಧಿಕ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ತ್ರಿವಿಧಂ ಮಹತ್ ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂರು ವಿಧ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು, ಎಂದು ಯೋಜಿಸಬೇಕು). ಏವಂಚ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಮವಾದ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದನ್ನು ಯಾವ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಸಂಕೋಚಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಈಡುಮಾಡಿದರೂ ಅದು ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರನಿರಾಕರಣವಾಗುವುದು. ಈ ಪ್ರಮೇಯದಲ್ಲಿ ಗಮನ ಕೊಡಬೇಕಾದುದು ಈ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾನ್ಯಾಯದಿಂದ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲು ಹೊರಟರೆ, ಅದಕ್ಕೆದುರಾಗಿ ಪುರಂದರದಾಸರೇ ಮೊದಲಾದವರ ಪದಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಆ ಪದಗಳನ್ನೇ ಗೆಲ್ಲಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಸೋಲಿಸುವುದು, ಎಂದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ಗೌಣ ಅಥವಾ ಔಪಚಾರಿಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಇತ್ತೀಚಿನ ಅನೇಕರ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಇದಕ್ಕೂ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಇಷ್ಟು ವಿಚಾರವಾದ ಮೇಲೂ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ತ್ರಿವಿಧಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಂಭವಿಸುವ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇಕೆ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವವರೂ ಇರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕುತ್ತರವಾಗಿ ಸುಧಾಕಾರರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ನನು ಪ್ರಮಾಣ್ಯೈಕತ್ವಾನೇಕತ್ವಯೋಃ ಪ್ರಮೇಯತಾದವಸ್ಥ್ಯಾತ್ ಕಥಮೇತತ್ । ಇತ್ಥಂ । ನಹಿ ಪ್ರಮಾಣಮಾತ್ರಂ ನಿಶ್ಶಂಕಪ್ರವೃತ್ತಾ ಉಪಯುಜ್ಯತೆ । ಕಿಂನಾಮ । ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮಿತಮೇವ । ತಚ್ಚ ಯಾವದ್ಯಾವದಧಿಕಂ ಪ್ರಮೀಯತೆ ತತ್ತದನುಸಾರಿಣೀಂ ಅವಿಶಂಕಾಂ ಕ್ಷಿಪ್ರಪ್ರವೃತ್ತಿಂ ಪ್ರಸೂತೆ ಇತ್ಯನುಭವಸಿದ್ಧಂ । ತತಃ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಮೇವ ಸ್ವಕಾರ್ಯಾತಿಶಯವಶೇನ ಅತಿಶಯವದುಚ್ಯತೆ । ಏವಂ ವಿಷಯಪ್ರಯೋಜನಾತಿಶಯವಶೇನಾಪಿ ಅತಿಶಯೋದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ । ತದೇವಂ ಶ್ರುತ್ಯನುಮಾನಾಭ್ಯಾಂ ಇದಮೇವ ಪ್ರಮಾಣತಮಂ ನಾನ್ಯದೇತಾದೃಶಮಸ್ತಿ ಇತಿ ಉಪಸಂಹರತಿ । "ಅತೋ ನೈತಾದೃಶಂ ಕಿಂಚಿತ್ ಪ್ರಮಾಣತಮಮಿಷ್ಯತೆ" । ಇಷ್ಯತೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕೈಃ ಇತಿ ಶೇಷಃ । ತಥಾಚ ಅನ್ಯಪರಿಹಾರೇಣ ಅಸ್ಯೈವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಂ ಯುಕ್ತಮಿತಿ ಹೃದಯಂ ॥

—(ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪ:–ಪ್ರಮೇಯವು ಒಂದೇ ಆದಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬಂದರೇನು, ಅನೇಕ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಬಂದರೇನು? ಇದಕ್ಕುತ್ತರ:–ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಮೇಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಶಂಕವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ನಿಶ್ಶಂಕ

ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಾದರೂ ಏನು? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಪ್ರಕೃತ ವಿಷಯವು ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮಿತವಾದರೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು. ಅದು ಎಷ್ಟು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಮಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ನಿಶ್ಶಂಕ ಮತ್ತು ಕ್ಷಿಪ್ರವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಏವಂಚ ಉಕ್ತಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯದ ಅತಿಶಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತಿಶಯಿತವೆನಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಜನದ ಅತಿಶಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅತಿಶಯವಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಈ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಮಾಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಆಚಾರ್ಯರು, "ಉಕ್ತಕಾರಣದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಸಮವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣತಮ, ಎಂದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಮಾಣವು ಅಂಗೀಕೃತವಲ್ಲ," ಎಂದು. ಯಾರಿಂದ ಅಂಗೀಕೃತವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕರಿಂದ ಅಂಗೀಕೃತವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏವಂಚ ಆಚಾರ್ಯರು ಇತರ ವ್ಯಾಖ್ಯೇಯ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಈ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿರುವುದು ಯುಕ್ತವೇ ಸರಿ ಎಂದು ಹೃದಯ).

ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಕೇಳುವವರಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಸಂದೇಹ ಬರಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಸುಧಾಕಾರರು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ಉತ್ತರ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—ನನು ಭಾರತಂ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರೇಷು ಉತ್ತಮಮುಚ್ಯತೆ । ಸತ್ಯಂ । ವಿಚಾರ್ಯೇಷು ಶಾಸ್ತ್ರೇಷು ತದಿತ್ಯವಿರೋಧಃ ॥—(ಭಾರತವು ಸಮಸ್ತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದರೆ ಉತ್ತರವಿದು : ಹಾಗೆ ಗ್ರಂಥವಿರುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಆದರೂ ಅದರಿಂದ ಭಾರತವು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಏರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರ್ಯವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತವು ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾಗಲಿ, ಆದರೆ ಅದು ಬೇರೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವಲ್ಲ. ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಉತ್ತಮಪ್ರಮಾಣ, ಎಂದರೆ ಅದೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವುದರಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವೇ ಇಲ್ಲ.)

ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಇದುವರೆಗೂ ನಿರೂಪಿತವಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದರೆ ಸೂತ್ರಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮಾತ್ರ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಾಯಿತೆಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು; ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರಸ್ಥಾನ, ಗೀತಾಪ್ರಸ್ಥಾನ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇನೆಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ಇತರ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಉತ್ತರವು ತಾನಾಗಿಯೇ ತೋರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಯಥಾವತ್ತಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಅದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರಸ್ಥಾನ ಮುಂತಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಗಮ

ನಿಸೋಣ. ಆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅನನುಕೂಲವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿರಬಹುದು. ಅಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾನ್ಯಾಯವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ, ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯವು ಸಾವಕಾಶವೆಂದು ತೋರಿಸಿ, ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾದಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಅರ್ಥವೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಅರ್ಥವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವರು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವನ್ನು ಉದಹರಿಸಿ ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವರು. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವೇ ಭಾಷ್ಯರೂಪವಾದ ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ತಾತ್ಪರ್ಯಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ಇದೇ ನ್ಯಾಯವೇ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಗಮಕವಾಗಿ "ಭಾಗವತತಾತ್ಪರ್ಯ"ದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ದೃಷ್ಟವಾದ, **ಅರ್ಥೋऽಯಂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಾಣಾಂ ಶ್ರೀಮದ್ಭಾಗವತಾಭಿದಃ** ।—(ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಅರ್ಥ ಯಾವುದೋ ಅದೇ ಈ ಭಾಗವತ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಭಾಗವತವೆನಿಸುವುದು), ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಹರಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೇಯ ಗ್ರಂಥದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಾದರೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಆ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೇ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಸೂತ್ರಾನುವಾದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. "ಐತರೇಯ ಭಾಷ್ಯ"ದ **ನ ಚ ಸೂತ್ರೇಷು ನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥಸ್ಯ ಔಪಚಾರಿಕತ್ವಂ ವಕ್ತುಂ ಶಕ್ಯತೇ । ನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕತ್ವಾತ್ತೇಷಾಂ ॥**—(ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಔಪಚಾರಿಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ, ಸೂತ್ರಗಳು ನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕವಾದುದರಿಂದ), ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಈ ಭಾವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆಚಾರ್ಯರ "ದ್ವಾದಶಸ್ತೋತ್ರ" ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಪ್ರಮೇಯ ಇವುಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಡುವುವು. ಹೀಗೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಸೂತ್ರಪರವೇ, ಎಂದರೆ ಸೂತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದುದೇ ನ್ಯಾಯ.

ಇದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ, ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಮೊದಲು ಸೂತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದಮೇಲೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಭಾವವು ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರುವುದೇ ಹೊರತು, ಸೂತ್ರಾರ್ಥವನ್ನೇ ತಿಳಿಯದೆ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರಿಗಲ್ಲ. ಇದು ಆಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮೇಯ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದ ಭಾಷ್ಯದ ಭಾವವು ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾದರೂ, ಸೂತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿದ್ದರೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಹೊರತು ಅನ್ಯಥಾ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಯಿತು; ಜನ್ಮಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವಸ್ತುವೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಸಮರ್ಥಿತವಾಯಿತು; ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ

ಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣವು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿತು. ಏವಂಚ **ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್** ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಪದಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದೇ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕಾದುದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಹಿತವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿತು. ಆದರೂ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ, **ಋಗಾದ್ಯಾ ಭಾರತಂ ಚೈವ ಪಂಚರಾತ್ರಮಥಾಖಿಲಂ । ಮೂಲರಾಮಾಯಣಂ ಚೈವ ಶಾಸ್ತ್ರಮಿತ್ಯಭಿಧೀಯತೇ ॥** ಎಂದು ಋಗಾದಿಗಳೇ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಅರ್ಥಕೊಡುವ ಆಗಮವನ್ನು ಉದಹರಿಸುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡುವಾಗ ಸರ್ವಾಗಮನಿರ್ಣಾಯಕವಾದುದು "ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ" ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಮೀಮಾಂಸಾನ್ಯಾಯವನ್ನು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಆಗಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡಿಸಿ ನಾವು ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಋಗಾದ್ಯರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ "ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ"ವೆಂಬುದೇ ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ಋಗಾದಿಗಳಿಗೆ ಶ್ರೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳು "ಪರಿಮಳ" ದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವಂತೆ ಮೂಲಮೂಲಿಭಾವ ಅಥವಾ ಅಂಗಾಂಗಿಭಾವವಿರುವುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಡಲು ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಶಾಸ್ತ್ರವೆನ್ನುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಋಗಾದಿಗಳೇ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವಂತೆ, **ಋಗಾದ್ಯಾ ಅಪರಾವಿದ್ಯಾ……..ತಾ ಏವ ಪರಮಾವಿದ್ಯಾ……..** ಎಂಬ ಆಗಮದಲ್ಲಿ ಋಗಾದಿಗಳ ಪರವಾಗಿ ಪರವಿದ್ಯಾ ಎಂಬ ಭಾವವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದರೂ, ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಪರವಿದ್ಯಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು. ಏವಂಚ "ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ"ದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸೂತ್ರಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕಾದುದು ಪ್ರಕೃತವಾಯಿತು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಭಾವವು ಬಹು ಗಹನವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇದೇ ಅಂಶವನ್ನೇ ಶ್ರೀ ರಾಘವೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳು "ತತ್ತ್ವಮಂಜರಿ"ಯಲ್ಲಿ, **ಸೂತ್ರಾರ್ಥಂ ಹೃದಿ ಕೃತ್ವೈವ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥಂ ಸಂಪ್ರಕಾಶಯೆ । ಅವಿಕ್ಷೇಪೇಣ ಬೋಧಾರ್ಥಂ ಬುಧ್ಯಂತಾಂ ತದ್ವಿವೇಕಿನಃ ॥**—(ಸೂತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟೇ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು, ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತ ಅಣುಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇದಾದರೂ ವಿಕ್ಷೇಪವಿಲ್ಲದೆ ಭಾಷ್ಯದ ಅರ್ಥದ ಬೋಧಕ್ಕೋಸ್ಕರ. ವಿವೇಕಿಗಳಾದವರು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು), ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ರಮವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಗೌರವವಿರುವವರು ಸರ್ವಥಾ ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದರೆ ದ್ವೈ.ಪ್ರ. ಮತ್ತು ತ.ವಾ.ಲೇಖನಗಳು 'ಮೀಮಾಂಸಾ (Reason) ಎಂಬುದೇ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು,' ಎಂದು ದ್ವೈ. ಫಿ. ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಾನು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ದೂಷಿಸುತ್ತಿರುವುದೂ, ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪರಿತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿ ವೇದವೇ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪರಮಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವುದೂ ಈ ಲೇಖನಗಳ ಅಮಾಧ್ವಭಾವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿರುವುವು.

ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದ 227ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಕ್ಯೋದಾಹರಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಖಂಡನಕಾರರು ಓದಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡುದೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ಅಸಾಧುಖಂಡನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನನ್ನಿಂದ ಉದಾಹೃತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉದಹರಿಸಿ, ಅನುಮಾನವು ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅಂಗ ಎಂಬುದನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುತ್ತೇನೆ. ಸುಧಾಕಾರರು, ನ ಸರ್ವಥಾಪೀಶ್ವರೇ ಅನುಮಾನಸ್ಯಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ಸೂತ್ರಕೃತಾ ನಿರಾಕೃತಂ । ಕಿಂ ನಾಮ ಆಗಮಾ ನನು ಗೃಹೀತಸ್ಯ । ಆಗಮುಗೃಹೀತಾತ್ಸನುಮಾ ಈಶ್ವರೇ ಮಾನಮೇವಾಭಿಮತಾ । ಅನ್ಯಥಾ ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥೇ ಯುಕ್ತ್ಯನುಸಂಧಾನರೂಪ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಂ ನಾರಭೇತ ॥—(ಈಶ್ವರನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವು ಸರ್ವಥಾ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಸೂತ್ರಕಾರರಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಆಗಮವಿರೋಧಿಯಾದ ಅನುಮಾನ ಮಾತ್ರ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅವರ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಆಗಮಸಂವಾದಿಯಾದ ಅನುಮಾನವಾದರೋ ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಹೀಗೆ ಅವರಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಯುಕ್ತಿಯ ಅನುಸಂಧಾನರೂಪವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಅವರು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ), ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಏವಂಚ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತಿಯ ಅನುಸಂಧಾನ. ಇಂತಹ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿಂದ ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಯ. ಹೀಗೆ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಮೀಮಾಂಸಾರೂಪವಾದ ಯುಕ್ತಿಯ ಮಹತ್ವವೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿವೇಕಿಗಳು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಅರ್ಥವೇ ವೇದಾರ್ಥವೆಂದು ಇದುವರೆಗೆ ಉಪಪಾದಿತವಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ನಷ್ಟವೇನೆಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿದರೆ, ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು ನ್ಯಾಯಸುಧಾಕಾರರು, ಅನೇಕಾಸು ವಿಪ್ರತಿಪತ್ತಿಷು ಸತೀಷು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕರಣಾದಪಿ ವೇದಾತ್ತದನುತ್ಪತ್ತೌ ತದಪನೋದನದ್ವಾರೇಣ ವೇದೇತಿಕರ್ತವ್ಯತಾರೂಪಾ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಕರ್ತವ್ಯೇತಿ ॥—(ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧ ನಾನಾಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ವಾದಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವಾಗ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧನವಾದ ವೇದದ ದೆಸೆಯಿಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧಕಲ್ಪನೆ ಅಥವಾ ವಾದಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ವೇದಾರ್ಥವಿದೇ ಸರಿ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬುದು ಅವಶ್ಯಕರ್ತವ್ಯವಾಯಿತು, ಎಂದು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಏವಂಚ, ಮೀಮಾಂಸಾ ಅಥವಾ ಯುಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಯ ಹೇಗೆ? ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಾದಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಹೇಗೆ? ಪರತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಏರ್ಪಡುವ ಆತ್ಮಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ದಾರಿ ಯಾವುದು? ಏವಂಚ, ಯೋಗ್ಯವಾದ ಯುಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಹೀಗೆ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವವರು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆಗೇ ವಿರೋಧಿಗಳೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆ?

ಆಚಾರ್ಯರು ಪರಮಾಸ್ತಿಕರು, ಪರಮವೈದಿಕರು; ಆದುದರಿಂದಲೇ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನಿರರ್ಗಳವಾಗಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದವರು. ಶುಷ್ಕತರ್ಕದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವನ್ನು ಉದ್ಘೋಷಿಸಿ ಸುಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ತಂದವರು. ಸುಯುಕ್ತಿಯು ಅಖಿಲಭ್ರಾಂತಿನಿವಾರಕವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ತಂದವರು. ಮೀಮಾಂಸಾರೂಪವಾದ ಸುಯುಕ್ತಿಯು 'ಆಗಮಪ್ರಾಯಾ' ಎಂಬ ರಹಸ್ಯಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಜ್ಞಾನಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟವರು. ಇಂತಹ ಮಹನೀಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾನಿರಾಕರಣರೂಪವಾದ ದುರ್ವಾದವನ್ನು ಬೆರಸುವುದು ಸರ್ವಥಾ ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಪುನಃ ಹೇಳಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. 56ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವಾದ ನಂತರ ಅದು ಯುಕ್ತಿಸಮ್ಮತವೇ ಅಲ್ಲವೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಯುಕ್ತಿ ಸಮ್ಮತವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೇ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ನಿರೂಪಣ ಕ್ರಮವೆಂಬುದು ಅವರ ಸಕಲ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುತ್ತದೆ," ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಆಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ತಿಳಿಯದೆ ಆಡಿದ ಮಾತು. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು, 'ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ತತ್ವನಿರ್ಣಯ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾದ ಮಾತಲ್ಲ; ಯುಕ್ತಿಯ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲ. "ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ತತ್ವನಿರ್ಣಯವಾದನಂತರ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯ ಸಹಾಯವನ್ನೇ ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದು ಎಂಬ ಭಾವವಿದೆ. ಇದು ಸರ್ವಥಾ ತಪ್ಪು, ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೀಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗಬಹುದು; ಆದರೆ ಅದು ನಿರ್ಣಯವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ಣಯವೆನಿಸಲು ಯುಕ್ತಿಯ ಸಹಾಯ ಬೇಕು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ಯುಕ್ತಿರೂಪವಾಗಬಹುದು; ಇದರಿಂದ ನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯವು ಶ್ರುತಿರೂಪವಾದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಯುಕ್ತಿಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪಾಗುವುದು. ಒಂದುವೇಳೆ ಪ್ರಕೃತವಾದ ವಾಕ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯು ಸೇರಿದೆ ಎಂದೊಪ್ಪಿದರೆ ವಾಕ್ಯದ ಅವಶಿಷ್ಟಭಾಗವು ವ್ಯರ್ಥವಾಯಿತು, ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಉದ್ದೇಶವು ಭಗ್ನವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ವಾದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದೆಂದೊಪ್ಪೋಣ. ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ವೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವ ಪ್ರತಿಪ್ರಮೇಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಆಚಾರ್ಯರು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿದ್ದರೆ, ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರತಿಪ್ರಮೇಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿ ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಮಾಣವಾದಂತಾಯಿತು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಇದೇ 56ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ, "ಅತೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲಪ್ರಮಾಣವು ಶ್ರುತಿಯು,

ಆದುದರಿಂದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ವವೆಲ್ಲವೂ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಲ್ಪಡಬೇಕು," ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೇನು ಗತಿ? ಒಂದುವೇಳೆ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಪುನಃ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಾದರೂ ಏನು? ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯ ಹೊಂದಿದಮೇಲೂ ಯುಕ್ತಿನಿರ್ಣಯ ಬೇಕಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ವೇದಾಂತ ತತ್ತ್ವವು ನಿರ್ಣಯಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ದ್ವೈ. ಫಿ. ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಾನು ಹೇಳಿರುವುದು ತಪ್ಪೆನಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಹೀಗೆ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ದ್ವೇಷಮಾಡುವವರಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯವೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಾದಿಸುವುದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಒಂದರ್ಥ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು ಎಂಬ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಭಾವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗುವುದು ಎಂದಾಗಲೀ, ಅಥವಾ ಅದೇ ಶ್ರುತಿಯು ಅದೇ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಎಂದಾಗಲೀ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಎರಡು ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರುತಿಯು ಅರ್ಥ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಮೊದಲು ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದಾಗಬೇಕು. ಈ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯವು ಅದೇ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಆಗುವುದೆಂದರೆ ಅದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು; ಅದು ಆತ್ಮಾಶ್ರಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವೆಂಬ ಬಾದರಾಯಣೀಯ ಮತವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಶ್ರುತಿಯು ತನ್ನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು, ಎಂದು ವಾದಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದು. ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ವಾದವು ಶೋಭಿಸುವುದೇ ಹೊರತು, ಅದರ ಅರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿರುವಾಗ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು, ಅಯುಕ್ತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಅರ್ಥವು ಯುಕ್ತ ಎನ್ನಲು ಪುನಃ ಮೀಮಾಂಸಾ ಒಂದೇ ಸಾಧನ. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣವು ಮೀಮಾಂಸಾಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿತು. ಮೀಮಾಂಸಾ ಇಲ್ಲದೆ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲ. ಏವಂಚ, 'ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ತತ್ವ ನಿರ್ಣಯವಾದ ನಂತರ' ಎಂಬ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ದ ಮಾತು ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಿರಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅನನುಗುಣ.

ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಡಗಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರವಿರುದ್ಧಭಾವಗಳನ್ನು ಈಗತಾನೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ರೀತಿಯು ಯುಕ್ತಿಗೆ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯಕೊಟ್ಟು ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಭಾವವಾಗುವುದೇ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಈ ವಿಧವಾದ ಸಂದೇಹವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅನನುಗುಣ. ಕಾರಣವಿದು:—ಈ ಸಂದೇಹ ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಭಾವ ಬೇರೆ ವೇದವಲ್ಲ; ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿ ನಿರಾಕರಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಘಟನೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಇದರಲ್ಲಡಗಿರುವುದು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಯುಕ್ತಿರೂಪ. ಈ ಯುಕ್ತಿಯೇ

ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಕವಾಯಿತು. ಏವಂಚ ಹೀಗೆ ಸಂದೇಹಪಡುವುದರಿಂದ ಯುಕ್ತಿನಿರಾಕರಣವೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ, ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಏರ್ಪಡಲಿಲ್ಲ; ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರಸಮ್ಮತವೂ ಅಲ್ಲ. ಕಾಮಾಚ್ಚನಾನುಮಾನಾಪೇಕ್ಷಾ ಮುಂತಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಯುಕ್ತಿಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವು ಆಭಾಸತರ್ಕಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸುಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುವುವು. ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ವು ವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಡುವ ಆಕಾರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಮುರಿಯಲು ಹೊರಟಿರುವುದೇ ಆಭಾಸತರ್ಕಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಈ ವಿಧವಾದ ಭಾವವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ವೇದನಿರಾಕರಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣದಲ್ಲಿ ಫಲಹೊಂದಿ, ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನು ಚಾರ್ವಾಕಮತವೆಂದು ಹಿಯ್ಯಾಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹಿಂತೆಗೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು.—ಆಚಾರ್ಯರಾದರೋ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ನಿಮಿತ್ತ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಪರಮವೈದಿಕರು. ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಪುನಃ ಪುನಃ ಜಪಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ವೈದಿಕತ್ವ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದು ವೈದಿಕತ್ವದ ಹೆಗ್ಗುರುತು. ಈ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಗವಾದುದು ಮೀಮಾಂಸಾ, ಯುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಉಪಪತ್ತಿ. ಈ ಅಂಶವು ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ದೃಢಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಮೇಯವಲ್ಲ. ಸುಧಾಕಾರರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಬೆಳೆಸಲು ಸಹಾಯಮಾಡಿದ ಪ್ರಮೇಯ. ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಾಹಮಾಡುವ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಾವು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಇದು (ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು) ಬಾದರಾಯಣರ ಉಪದೇಶ ಎಂಬುದೇ ನಿಮಿತ್ತವಾದರೆ ಈ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಒಂದು ಆಗಮವಾಯಿತು; ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದು ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರವು, ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರವು, ಎನಿಸಲು ಅರ್ಹವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏವಂಚ ನ್ಯಾಯಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೇ ವೈದಿಕಪ್ರಮೇಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಅನ್ಯಥಾ ಬೇರೆ ದಾರಿಯೇಇಲ್ಲ, ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಸುಧಾಕಾರರು, ನಹೀದಮಾಗಮ ತಯಾ ಪ್ರಮಾಣಂ। ತರ್ಹಿ ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರತ್ವಹಾನಿಃ ॥ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವರು.—ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಯುಕ್ತವೋ ಅದೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ, ಅದೇ ವೈದಿಕವಾದಭಾವ, ಅದೇ ಪ್ರಮೇಯ, ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪದ್ಧತಿ; ಇದನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ತಂದುದೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

ಆಚಾರ್ಯರ ಈ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿದ ಸುಧಾಕಾರರು ಯುಕ್ತಿಗಿರುವ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಪುನಃ ಪುನಃ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಡುತ್ತಿರುವುದು ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದು. ಮಾದರಿಗಾಗಿ ಅವರ ಒಂದು ವಾಕವನ್ನು ಉದಹರಿಸಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು

ಉಪಸಂಹರಿಸುತ್ತೇನೆ. ಆಚಾರ್ಯರು, "ದುಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅರಿತು ಅದನ್ನು ಅಸಾಧು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮೇಯದ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಅಂಗ," ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಅಂಧಂತಮಃ ಪ್ರವಿಶಂತಿ ಯೇಽವಿದ್ಯಾಮುಪಾಸತೇ। ತತೋಭೂಯ ಇವತೇ ತಮೋಯಉ ವಿದ್ಯಾಯಾꣳ ರತಾಃ ॥ ....ವಿದ್ಯಾಂಚಾವಿದ್ಯಾಂ ಚ ಯಸ್ತದ್ವೇದೋಭಯꣳ ಸಹ। ಅವಿದ್ಯಯಾ ಮೃತ್ಯುಂ ತೀರ್ತ್ವಾ ವಿದ್ಯಯಾಽಮೃತಮಶ್ನುತೇ ॥ ಎಂಬ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಉದಹರಿಸಿರುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವ ಸುಧಾಕಾರರು ಮಂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದಮೇಲೆ ಉಪಪತ್ತಿಗಿರುವ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ಕೊಡಲು, ಯದ್ಯಪಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಂ ನ ಸ್ವಪಕ್ಷಪ್ರಮಾಣಮಾತ್ರೇಣ ಭವತಿ। ಯಾವತ್ಪರಪಕ್ಷಪ್ರಮಾಣಂ ನ ನಿರಾಕ್ರಿಯತೇ। ಸತ್ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಸ್ಯಪ್ರಮಾಣಸ್ಯ ನಿರ್ಣಯಾನಂಗತ್ವಾತ್। ಅತಃ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಂ ಕಾಮಯಮಾನೇನ ಅವಶ್ಯಂ ಸ್ವಪಕ್ಷಸಾಧನಮಿವ ಪರಪಕ್ಷನಿರಾಸೋಪಿ ವಿಧೇಯಏವ ಇತಿ ಉಪಪತ್ತಿಸಿದ್ಧೋಯಮರ್ಥಃ। ತಥಾಪಿ ಆಗಮಾವಷ್ಟಂಭೇನ ಪ್ರತ್ಯವತಿಷ್ಠಮಾನಃ ತಥೈವ ಬೋಧನೀಯ ಇತಿ ಆಶಯವತಾ ಮಂತ್ರಾವುದಾಹೃತಾವಿತಿ ಸರ್ವಮನವದ್ಯಂ ॥—(ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು—ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಕೇವಲ ಸ್ವಪಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಪಕ್ಷಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಹೊರತು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಪಕ್ಷನಿರಾಕರಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸ್ವಪಕ್ಷಸಾಧಕವಾದ ಯುಕ್ತಿಯು ಸತ್ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವಾಗುವುದು, ಎಂದರೆ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಸಹಿತವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪಕ್ಷಸಾಧಕಯುಕ್ತಿಯು ನಿರ್ಣಯಕ್ಕಂಗವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದ ದೆಸೆಯಿಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನಿಂದ ಸ್ವಪಕ್ಷಸಾಧನದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪರಪಕ್ಷನಿರಾಕರಣವೂ ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ದುಶ್ಶಾಸ್ತ್ರನಿರಾಕರಣವು ಆವಶ್ಯಕ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಉಪಪತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಉಪಪತ್ತಿಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥದ ಸಾಧನೆಗೋಸ್ಕರ ಆಚಾರ್ಯರು ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಆಗಮದ ಆಶ್ರಯದಿಂದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಮಾಡಿದ ವಾದಿಗೆ ಆಗಮದಿಂದಲೇ ಸಮಾಧಾನಹೇಳಬೇಕಾದುದು ನ್ಯಾಯ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಆಚಾರ್ಯರಿಂದ ಮಂತ್ರಗಳು ಉದಾಹೃತವಾಗಿರುವುವು. ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಮೇಯವು ಯಾವಲೋಪಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ), ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಭಾವಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದವರಿಗೆ ಉಪಪತ್ತಿ ಅಥವಾ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ದೊಡ್ಡಮರ್ಯಾದೆ ಇದೆ ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಆದರೆ ದ್ವೈ. ಪ್ರ. ಕಾರರೇ ಮೊದಲಾದ ಖಂಡನದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವರು ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಅಪಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ದೂಷಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ; ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನೇನಾದರೂ ಇವರು ಹೇಳುವರೆ? ಅದೇ ಇಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಸಾಲದೆ ತ. ವಾ. ದಲ್ಲಿ "ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು" ಎಂದು ಲೇಖಕರು

ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕೆಲವು ಪಂಡಿತರ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಸನ್ನಿವೇಶಬಲದಿಂದ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುವೆಂದು ತಿಳಿಯಲವಕಾಶವಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ತ.ವಾ. ಲೇಖನವು ನನ್ನ ಯಾವಗ್ರಂಥವನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಪಂಡಿತರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವ ಪ್ರಮೇಯವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಂಡಿತರು ಇಂಗ್ಲಿಷು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವ ನನ್ನಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದೂ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರಸಂಗತಿ. ಮತ್ತು ಇಂಥ ಪಂಡಿತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ತ.ವಾ. ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಅತಿಶಯಾಕಾರೇಣ ಇರುವುದೂ, ದ್ವೈ.ಪ್ರ. ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲದಪ್ರಾಯವೂ ಗಮನಾರ್ಹ! ಅಂತೂ ಹೇಗೋ ಅನೇಕ ಪಂಡಿತರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತ.ವಾ. ಲೇಖಕರು ಹೇಳಿರುವುದು ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅವು ಉಪೇಕ್ಷಾರ್ಹವಾದರೂ, ಕೆಲವರಿಗೆ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ತನ್ಮೂಲಕ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹುಟ್ಟಬಾರದೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಆ ಪಂಡಿತರು ಹೇಳಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿ, ಅನಂತರ ದ್ವೈ.ಪ್ರ. ಕಾರರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಹೇಳುವ ಅಂಶವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿ, ಅವರು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಸೂಚಿಸುವ ವಿಷಯಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಉಪಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ.

ತ.ವಾ. xiiನೆಯ ಪುಟವಾಗಬಹುದಾದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ "ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು" ಎಂಬ ಶಿರೋನಾಮೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಲೇಖನವು ಮುಖಪತ್ರದ ಭಾಗದಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

೧. ನಂಜನಗೂಡು ವಿದ್ವದ್ಭೂಷಣ ಆಸ್ಥಾನವಿದ್ವಾನ್ ದುರ್ಗಂ ಭೀಮಾಚಾರ್ಯ ಎಂಬುವರು, "That the philosophy of Sri Madhva can be established merely by reasoning (unaided by the Vedas) has been refuted......" —(ವೇದಸಹಾಯವಿಲ್ಲದ ಯುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಮಾಧ್ವತತ್ತ್ವವು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭಾವವು ಖಂಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ), ಎಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ರೀಸನ್ ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಪದಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಮಹತ್ವವು ನನ್ನಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಹತ್ವವು ಸೂತ್ರಕಾರರಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾದುದು. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ವೇದಾರ್ಥಮೀಮಾಂಸಾರೂಪವಾದುದು. ಈ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ನಿರ್ಣಾಯಕತ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿ ವೇದಸಹಾಯವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸೂತ್ರಕಾರರನ್ನೇ ಖಂಡಿಸುವ ಮಾತಾಯಿತು. ಈ ದೋಷವನ್ನು ಈ ವಾಕ್ಯರಚನೆಮಾಡಿದವರೇ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ದೋಷಪರಿಹಾರವಿಲ್ಲದೆ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವೇರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ.

೨. ಮೈಸೂರು ಪಂಡಿತರತ್ನಂ ನೆರೂರು ಕೃಷ್ಣಾಚಾರ್ಯ, ಮಹಾವಿದ್ವಾನ್ ನ್ಯಾಯಭೂಷಣಂ ಡಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತ್ಯಾಚಾರ್ಯ, ಮಹಾವಿದ್ವಾನ್? ವೇದಾಂತವಿದ್ವಾನ್

ನವೀನ ನ್ಯಾಯಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾವಿದ್ವಾ್ಂ, ನ್ಯಾಯಪ್ರವೀಣ ವೇದಾಂತಶಿರೋಮಣಿ ಸಿ. ರಾಮಚಂದ್ರಾಚಾರ್ಯ, ಇವರು ಒಟ್ಟುಸೇರಿ ಹೇಳುವುದು :—"The exposition that since the whole world depends upon Brahman for all its activities in Dvaita philosophy and since Dvaita is a philosophy which believes in *one cause* it must be called Monism, (Advaita) and that reason alone can prove the principles of this philosophy is criticised with proper sastraic support and the fundamentals of the Dvaita philosophy expounded are faithful to the originals in this book..."— ಇದೊಂದು ವಿಚಿತ್ರಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು "ದ್ವೈತ ಫಿಲಾಸಫಿ"ಯುನ್ನಗ್ರಂಥ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಭಾಷೆಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರಕೃತಪಂಡಿತರು ಹೇಳುವ ವಿಷಯವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಜನ ಪಂಡಿತರು ಸೇರಿ ಮಾತನ್ನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರಾದುದರಿಂದ, ಅವರು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಆಡುವರು ಎಂಬ ಸಂಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯವಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮೇಲೆಕಂಡ ಇಂಗ್ಲಿಷು ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಈ ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ಭಾಷಾಂತರಮಾಡಬಹುದು.— "ದ್ವೈತಫಿಲಾಸಫಿ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಹೇಳುವಂತೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಾಧೀನವಾದುದರಿಂದ ಮತ್ತು ದ್ವೈತವೇದಾಂತವು ಜಗತ್ಕಾರಣ ಒಂದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ವೇದಾಂತವು ಮೋನಿಸಂ ಎನಿಸುವುದೆಂದೂ, ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದಲೇ ಈ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪದ್ಧತಿಯ ನಿಯಮಗಳು ಏರ್ಪಡುವುವೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮೇಯವು ಶಾಸ್ತ್ರಾಧಾರದಿಂದ ವಿಚಾರಿತವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ದ್ವೈತ ಫಿಲಾಸಫಿಯು ಹೇಳುವ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳು ಪ್ರಕೃತ ಈ ತತ್ತ್ವವಾದವೆಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾಗಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುತ್ತವೆ."—ಏವಂಚ ಈ ಪಂಡಿತರು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಈ ತ.ವಾ.ದ ಮುನ್ನುಡಿ, ಪೀಠಿಕೆ ಮತ್ತು "ತತ್ತ್ವವಾದ", ಈ ಮೂರರ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನೇ ಖಂಡಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರರ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪಂಡಿತರ ಸಮ್ಮತಿ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಇದೆಯೆಂಬ ತಪ್ಪುಭಾವನೆ ಬಂದದ್ದೂ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಅಂಶ. ಒಂದುವೇಳೆ ಏನೋ ಕಷ್ಟದಿಂದ ಮೇಲೆಕಂಡ ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಬೇರೆ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಈ ಪಂಡಿತತ್ರಯರು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಖಂಡನೆ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದ ನನಗೆ ಮಾತ್ರ ಇನ್ನು ವಿಶೇಷಕಾರಣವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಈ ಭಾವವು ರುಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

೩. ಪಂಡಿತ ರತ್ನಂ ಮಹಾವಿದ್ವಾನ್ ಆನೇಕಲ್ ಶ್ರೀನಿವಾಸಾಚಾರ್ಯ ಎಂಬುವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:— 'To say that Dvaita is Monism is unjust as that position is not at all to be found in the original books; it is purely a fanciful view. It is also unreasonable to expound a purely Vedic philosophy as a systen that can be established by mere reasoning. That all thigs have *Svarupa Sristi* is a heresy in this system."

(ದ್ವೈತವನ್ನು ಮೋನಿಸಂ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ತಪ್ಪು, ಈ ವಾದವು ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲದುದರಿಂದ; ಅದು ಒಂದು ಶುದ್ಧಕಲ್ಪನೆ. ಶುದ್ಧವಾಗಿ ವೇದವೇ ಆಧಾರವಾದ ಫಿಲಾಸಫಿಯನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ನಿರ್ವಹಿಸಬಹುದಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಸ್ವರೂಪಸೃಷ್ಟಿ ಹೇಳುವುದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ನಾಸ್ತಿಕತನ).—ಇವರ ಮೊದಲನೆಯ ವಾಕ್ಯವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಸಂಗತವಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ವೇದದ ಆಧಾರವಿರಲಿ, ಅದು ಫಿಲಾಸಫಿಯಾದರೆ ಅದು ಯುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಏರ್ಪಡಬೇಕಾದುದು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂಬುದು 'ಫಿಲಾಸಫಿ' (ಮೀಮಾಂಸಾ) ಎಂಬುದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದರಿಂದ ಆಡಿದ ಮಾತು. ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಸರ್ವಥಾ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾಸ್ತಿಕತನವೆನ್ನುವುದೇ ನಾಸ್ತಿಕತನ, ಬಹ್ಮನಿರಾಕರಣ, ವೇದನಿರಾಕರಣ, ಶಾಸ್ತ್ರನಿರಾಕರಣ. ಸ್ವರೂಪಸೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುವ ಪದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೇನಾದರೂ ಅರ್ಥಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವುದು ಒಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಇಲ್ಲದ ದೋಷವನ್ನು ಆಪಾದನೆಮಾಡಿ, ಅನಂತರ ಆ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ದೋಷವನ್ನು ನಿಮಿತ್ತಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ.

೪. ಆಸ್ಥಾನ ವಿದ್ವಾನ್ ವೇದಾಂತ ವಿದ್ವಾನ್ ಮಧುರೆ ವಿ. ಶ್ರೀನಿವಾಸಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಾಮಹೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಶಾಸನವಿದ್ಯಾವಿಭೂಷಣ ಮಹಾವಿದ್ವಾನ್ ವಿ. ಶಾಮಾಚಾರ್ಯ ಎಂಬವರು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅತಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಈ ತ. ವಾ. ಲೇಖನವನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂಬ ಮಾತು ಯಾವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ "ತತ್ತ್ವವಾದ"ವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ 'ಶ್ರೀ ಪರಿಮಳ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ನಂಜನಗೂಡು' ಎಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸರ್ವರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಕಾರಮಾಡಬಹುದಾದ ಮಾನ್ಯಸಂಸ್ಥೆಯೊಂದರ ಬಲವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಕೂಡಲೆ, ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿಯೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನರೂಪವಾದ ಈ ತ. ವಾ. ವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದುದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಲೇಖನದ ಪಕ್ಷವೇ ಸ್ವಪಕ್ಷವೆಂದು ಉದ್ಘೋಷಿಸುವುದೇ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಕಲಾಪಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿರುವುದು ಮಾಧ್ವಮಹನೀಯರಿಂದ ಅವಶ್ಯಂ ಗಮನಿಸಲ್ಪಡಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಇದೇ ಲೇಖನದ ಮೇಲೆ ಹಾಕಿರುವ ಮೊಹರಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಲಾಂಛನವನ್ನಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ 'ವಿದ್ಯಾತ್ಮನಿ ಭಿದಾ ಬೋಧಃ' ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ವಾಕ್ಯದ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನಾದರೂ ಗಮನಿಸಿದ್ದರೆ, ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತನಿರಾಕರಣಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು.—

ಪ್ರಕೃತ **ವಿದ್ಯಾತ್ಮನಿ ಭಿದಾ ಬೋಧಃ** ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದರ ಭಾವವು ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರಿಂದ **ಯತಃ ಕಾರಣಾತ್ ಜಗತ್‌ಸ್ಥಾನನಿರೋಧೋತ್ಪತ್ತಿಕರ್ತಾ**—(ಯಾವ ಕಾರಣದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಹಾರ, ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಇವಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವೋ), ಎಂಬ ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ, ಮತ್ತು **ಸರ್ವಸೇವ್ಯಂ ಈಶಂ ಜೀವಾದನ್ಯಂ ತದೇತತ್ಸತ್ಯಂ ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತ್ಯಾ ಪ್ರಾಗುಕ್ತಪ್ರಕಾರೇಣ ಅಸ್ಯಮಹಿಮಾನಂಚ ಯದಾ ಪಶ್ಯತಿ ತದಾ ಮುಕ್ತೋಭವತಿ ಇತಿ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಃ**—(ಸರ್ವರಿಂದ ಸೇವ್ಯನಾದ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಾದ ಜೀವವಿಲಕ್ಷಣನಾದ ತದೇತತ್ಸತ್ಯಂ ಎಂಬೀ ಶ್ರುತಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪರಮಾತ್ಮನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಯಾವಾಗ ಅಪರೋಕ್ಷೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಆಗ ಮುಕ್ತನಾಗುವನು ಎಂದು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ), ಎಂಬ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಾದ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ, ಎಂದರೆ ಸರ್ವಕಾರಣತ್ವವೇ ಈ ಉಭಯ ಭಾವಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಭಿದಾ ಎಂಬುದರ ತಾತ್ಪರ್ಯ, ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿರುವುದು. ಏವಂಚ **ವಿದ್ಯಾತ್ಮನಿ ಭಿದಾ ಬೋಧಃ** ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ ಅಥವಾ ಸರ್ವಕಾರಣತ್ವಕ್ಕೆ ವಿದ್ಯಾ ಎಂದು ಹೆಸರು ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅರ್ಥ. ಇದೊಂದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನಾದರೂ ದೈವಾತ್ ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯ ನಿಯಾಮಕರು ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ, ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಆ ತ.ವಾ. ಲೇಖನದ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಈ 'ತತ್ತ್ವವಾದ'ಕ್ಕೂ 'ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ'ಕ್ಕೂ ಇರುವ ನಿಕಟಸಂಬಂಧವು ತ.ವಾ.ದ ಕೊನೆಯ ರಕ್ಷಾಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ದ್ವೈ.ಪ್ರ.ದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಪ್ರಕಟಣೆಯಿಂದಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ರಿಟೈರ್ಡ್ ರಿಜಿಸ್ಟ್ರಾರ್ ವಿ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅಯ್ಯರ್ ಅವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿರುವ ಲೇಖನವು ಮೊದಲನೆಯದು. ಇದರಲ್ಲಿ ದ್ವೈ.ಪ್ರ.ಕಾರರು ಹೇಳುವುದೇ ವಾಸ್ತವವಾದ ವೇದಾಂತ ಎಂಬ ಭಾವವಿರುತ್ತದೆ; ಇದರ ಔಚಿತ್ಯವು ಹಿಂದಿನಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.—ಕಲ್ಕಟಾ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಮಹಾಮಹೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಅನಂತಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿ ಅವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿರುವ ಲೇಖನವು, "ಶ್ರೀಮಂತೋ ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್ಯಾಃ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವಾದಂ ಪ್ರಪಂಚಸತ್ಯತಾವಾದಂಚ ಮತತ್ರಯಸಾಧಾರಣಮೇಕರೂಪಮಿತ್ಯುಪನಿಷತ್ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯಂ ಮನ್ಯಂತೆ"—(ಶ್ರೀ ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚಸತ್ಯತಾವಾದ ಇವು ಮತತ್ರಯದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇರೂಪ [ಎಂದರೆ, ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವುದು] ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ), ಎಂದಿದೆ. ಈ ಭಾವವು ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಈ ಭಾವದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಉಪ

ನಿಷತ್ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಮತತ್ರಯಕ್ಕೂ ಸಾಧಾರಣ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದ ಪೀಠಿಕಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಪರಿಚಯಮಾಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಿರಲಿ; ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಭಾವವು ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವಿವೃತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೇಹೊರತು, ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುವುದು ಎಂಬ ಮಾತು ಪಂಡಿತರಾದವರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬರುವುದೋ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು.—ಡಾಕ್ಟರ್ ಆರ್. ನಾಗರಾಜಶರ್ಮ ಎಂಬುವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿರುವುದು ಮೂರನೆಯ ಲೇಖನ; ಈ ಲೇಖನದ ಭಾವಗಳ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಪ್ರಕರಣವು ಮುಂದೆ ಇದೇ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ.—ಡಾಕ್ಟರ್ ಆರ್. ಎಸ್. ಪಂಚಮುಖಿ, ಡೈರೆಕ್ಟರ್ ಆಫ್ ಕನ್ನಡ ರಿಸರ್ಚ್, ಧಾರ್ವಾರ್, ಎಂಬುವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿರುವುದು ಕೊನೆಯ ಲೇಖನ. ಇದರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾವವು, "Dr. H. N. Raghavendracharya ...... I believe, has done greatest disservice to the cause of Dvaita Philosophy,"—(ಡಾಕ್ಟರ್ ಎಚ್. ಎನ್. ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್ಯರು ದ್ವೈತತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತರವಾದ ಅಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ), ಎಂಬ ಸಮರ್ಥನೆಯಿಲ್ಲದ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥಾ ಲೇಖನದ ಔಚಿತ್ಯವೂ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಓದುವವರಿಗೆ ವಿಶದಪಡದೆ ಇರದು.

ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಪರಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬೇಕೆಂಬುದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆದರೆ ದ್ವೈ.ಪ್ರ. ಕಾರರು 58ನೆಯಪುಟದಲ್ಲಿ, "'ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಈಶ್ವರನ ಸಾಮಾನ್ಯಸ್ವರೂಪವು ಜ್ಞಾತವಾಗುತ್ತದೆ'........... ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತಿ (ಅನುಮಾನ)ಯು ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣವು; ಅದರಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು", ಎಂದು ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದ ಒಂದು ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿ, ಅದಕ್ಕೆ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಕಲ್ಪನೆಮಾಡಿ, ಅನಂತರ ಖಂಡನೆಗಾರಂಭಿಸಿರುವರು. ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೂ ಈ ಖಂಡನೆಯು ಅತಿದೂರ. ನಾನು ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು "ನ್ಯಾಯಸುಧಾ" ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ. ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಒಂದುಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬುದು ತಪ್ಪಾದಮಾತೆ? ಯುಕ್ತಿಯೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆ? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಆಗಮ ಎಂದು ಜ್ಞಾನಜನಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಮೂರುವಿಧ ಎಂಬುದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲವೆ? ಯುಕ್ತಿಯು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣವೋ, ಮತ್ತು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಇತರ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವೋ, ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ, ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧುತ್ವವನ್ನು ಒದಗಿಸುವಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಲಿ, ತಪ್ಪೇನು? ಆಕ್ಷೇಪಬರಬಹುದಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದೇಕೆ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕರೆಯಬೇಕು

ಮತ್ತು ಅನಂತರ ಇಲ್ಲಸಲ್ಲದ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು? 59ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವೆಂದು ತೋರುವ ಸಂಸ್ಕೃತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಇವರು ಉದಹರಿಸಿರುವರು. ಆದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷ ಹೊರತಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದಲ್ಲವೆಂದು ಉಪಪಾದಿಸಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೆ ಆಪಾತತಃ ಸಾಧಕ ಎಂದು ತೋರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಹರಿಸಿ ಅಪದ್ಧಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸರ್ವಥಾ ಸಾಧುವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೋಸ್ಕರ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಂತೂ ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವೇ ಇಲ್ಲ.—ಒಂದುವೇಳೆ ಅನುಮಾನವು ಒಂದರ್ಥಕ್ಕೂ ಸಾಧಕವಲ್ಲವೆಂದು ಇವರು ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೂ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ತಮ್ಮಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಪಂಕ್ತಿಗಳನ್ನೇಕೆ ಉದಹರಿಸಿದರು? ಇದೂ ಒಂದು ಯುಕ್ತಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ? ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ, ನ್ಯಾಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇತರರಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಇವರು ಈ ವಾಸ್ತವ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿಯನ್ನೇಕೆ ಗಮನಿಸಬಾರದು? ಶ್ರುತಿಸಹಾಯವಿರಲು ಅನುಮಾನವು ಅರ್ಥಸಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇವರು ಉದಹರಿಸಿದ ಮೊದಲನೆಯ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ; ಅನುಮಾನವು ಅರ್ಥಸಾಧಕವೆನಲು ಈ ವಾಕ್ಯವೇ ಸಾಕು. ಇದನ್ನಾದರೂ ಇವರು ಗಮನಿಸಿದ್ದರೆ ಈ ಖಂಡನವೆಂಬ ಮಹಾಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಮಹಾಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿ ಇವರು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೂ ಏನು? ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಮೀಮಾಂಸಾರೂಪವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಹೊರಟಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಏವಂಚ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿರುವವರೆಗೂ ನಾನು ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿ ಇಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಮೀಮಾಂಸಾರೂಪವಾದುದು ಎಂಬ ಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಿರುಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ನನ್ನ ದ್ವೈ.ಫಿ. ಗ್ರಂಥದ 14-15ನೆಯ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ, ಆಚಾರ್ಯರು ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ವೇದದಿಂದ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ, ಪರಂತು ಅವರಿಗೆ ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರಿದುದೇ ವೇದಾರ್ಥವಾಯಿತು, ಎಂಬ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಸಾಧಾರಣಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ದ್ವೈ. ಪ್ರ. 55-58ನೆಯ ಪುಟಗಳ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಅಪಾರ್ಥಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮರ್ಮವನ್ನೂ ಗಮನಿಸದೆ, ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಯಾವ ಮಹಾಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರೋ ಅದನ್ನೇ ಅವರ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ನಿರಾಕರಣಮಾಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.–ಆಚಾರ್ಯರು "ಭಾಗವತ ತಾತ್ಪರ್ಯ"ದಲ್ಲಿ, ಕೇವಲಂ ವೇದಶಬ್ದೇನ ಜಾನರ್ ವೈದಿಕ ಉಚ್ಯತೇ। ವೇದಂ ವಿನಾಪಿ ಅನುಭವಾತ್ ಜಾನಂಸ್ತು ತ್ಯಕ್ತವೈದಿಕಃ। ತತ್ತ್ವಂವೇದಾನುಸಾರೇಣ ಚಿಂತಯರ್ನ್ವೈದಿಕೋ ಭವೇತ್। ವೇದಊಹಾಮನುಸರೇದ್ಯಸ್ಯ ಸಃತ್ಯಕ್ತವೈದಿಕಃ॥ ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ:—"ಕೇವಲ ವೇದಸಹಾಯದಿಂದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವವನು ವೈದಿಕ; ವೇದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅನುಭವದಿಂದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು

ತಿಳಿಯುವವನು ತ್ಯಕ್ತವೈದಿಕ. ವೇದಾನುಸಾರವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವವನು ವೈದಿಕ; ಯಾರ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ವೇದವೇ ಅನುಸರಿಸುವುದೋ ಅವನು ತ್ಯಕ್ತವೈದಿಕ." ವೈದಿಕನಾದರೂ ತ್ಯಕ್ತವೈದಿಕನು ಯಾರೆಂಬುದನ್ನು ತಾವೇ, ವೈದಿಕಃ ತ್ಯಕ್ತವೇದಶ್ಚ ಬ್ರಹ್ಮೈವೇಕಃ ಪ್ರಜಾಪತಿಃ—(ತ್ಯಕ್ತವೇದನು ಚತುರ್ಮುಖಬ್ರಹ್ಮ), ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಚತುರ್ಮುಖಬ್ರಹ್ಮರೆನಿಸುವ ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಆಚಾರ್ಯರೋ ವೇದವೋ ಪ್ರಾಜ್ಞರು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾದುದು.—ಈಗ ಉದಾಹೃತವಾದ ಆಚಾರ್ಯರ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ವಿಚಾರಪರರಾದವರಿಗೆ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಗಹನವಾದ ವೇದಾಂತಮರ್ಯಾದೆಯು ತೋರದಿರದು: ತ್ಯಕ್ತವೈದಿಕ ಅಥವಾ ತ್ಯಕ್ತವೇದ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ, ಚತುರಾನನಾಪರರೂಪರಾದ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅನುಭವವಿಷಯವಾದ ಪ್ರಮೇಯವೇ ವೇದೋಪದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಮೇಯವಾಗುವುದು ಎಂಬುದರಿಂದ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಮೇಯವೂ ಅನುಭವವಿಷಯವಾಗುವುದು ಎಂಬ ಅಂಶವು ಸೂಚಿತವಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಯಾರ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ವಿಚಾರವನ್ನು ವೇದವೇ ಅನುಸರಿಸುವುದೋ ಅವರು ತ್ಯಕ್ತವೈದಿಕರು ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವು ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕವಾದುದು, ಎಂಬ ಅಂಶವು ಸೂಚಿತವಾಯಿತು. ಈ ತತ್ತ್ವವು ಅಲ್ಪಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ವಿದಿತವಾದರೂ ಮಹಾಧಿಕಾರಿಗಳಾದ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದು.

ಪ್ರಭವಃ ಸರ್ವಭಾವಾನಾಂ ಸತಾಂ ಇತಿ ವಿನಿಶ್ಚಯಃ ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿನ ಸತಾಂ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿದೇವಾನಾಂ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವವರಿಗೂ ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಸಮಸ್ತವೇದಾರ್ಥವಾಗಿರುವುದು. ಇದರ ನಿರ್ಣಯವು ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅಪರೋಕ್ಷವೆಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದು. ಇಷ್ಟು ಅರ್ಥದಿಂದ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿ, ತೃತೀಯಾಧ್ಯಾಯದ ತೃತೀಯಪಾದದ ಸರ್ವವೇದಾಂತಪ್ರತ್ಯಯಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ, ಆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು. ಇಂತಹ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಪ್ರಮೇಯದ ಏಕದೇಶವಾದರೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಈ ಖಂಡನೆಕಾರರು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತೆ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಸರ್ವಥಾ ಮನಸ್ಸು ಒಪ್ಪಲಾರದು. ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ವೇದವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ದ್ವೈ.ಪ್ರ. ಕಾರರು ಇದರ ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವುದು ಮೀಮಾಂಸಾರೂಪವಾದ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಮೀಮಾಂಸಾನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ಉಪಕೃತವಾದ ವೇದವು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಪರಮ

ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅದರ ಅರ್ಥ. ಇದಕ್ಕಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಪರಮಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು, ಅತೋ ನೈತಾದೃಶಂ ಕಿಂಚಿತ್ಪ್ರಮಾಣತಮಮಿಷ್ಯತೇ ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂಬ ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲಿ ತ.ವಾ. ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಿ॥ ಎಚ್. ಸುಬ್ಬರಾವ್ ಎಂಬುವರು ಹೇಳಿರುವ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಭಾವವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ. ತ. ವಾ. 16ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ:—"Dvaita is a marvellously well-built castle of adamant guarded by disciplined garrisons of commentators and......it resents even the least attempt at change of interpretation."—(ದ್ವೈತವು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಟ್ಟಿದ ಅಭೇದ್ಯವಾದ ಕೋಟೆ; ಅದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರೆಂಬ ತರಪೇತಾದ ಯೋಧರಿಂದ ರಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನಾದರೂ ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ).—ಈ ಕಡೆಯ ವಾಕ್ಯದ 'ಬದಲಾವಣೆ' ಎಂಬ ಪದವು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು:—೧. 'ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುದ್ಧವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಅದು ಕೊಡುವುದಾದರೆ, ಈ ಭಾವವು ಸಾಧುವಾದುದೇ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಭಾವವು ಯಾವುದು ಎಂಬುದರ ನಿರ್ಣಯವು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದು. ಈಗ ಪ್ರಕೃತವಾದ ವಾಕ್ಯರಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯಗಳು ಎರಡು:—(i) 'ಪೂರ್ಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕರ್ತೃವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ' ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳ ವಿಷಯ. ಇದು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸರ್ವೋತ್ಕರ್ಷವೇ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಮಹಾತಾತ್ಪರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪರಮಸಮ್ಮತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾಸಂಗತವಾದುದು. (ii) 'ಪರಮಾತ್ಮನು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕರ್ತೃವಲ್ಲ, ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ' ಎಂಬುದು "ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ," "ತತ್ತ್ವವಾದ" ಇವುಗಳ ವಿಷಯ. ಇದರಿಂದ ಕರ್ತೃ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಕೇವಲ ಔಪಚಾರಿಕ, ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವೋತ್ಕರ್ಷವೂ ಔಪಚಾರಿಕ ಎಂದು ಏರ್ಪಟ್ಟು ಈ ವಿಷಯವು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದುವರೆಗಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಇದೆಲ್ಲಾ ನನ್ನಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಲು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಈ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಸಮ್ಮತ. ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅದನ್ನು ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ.—೨. 'ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರ್ಯವು ಪೂರ್ಣ

ವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನುಮುಂದೆ ಯಾರೂ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಭಾವವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುವ ವ್ಯಾಖಾನಮಾಡಲು ಹೊರಡಕೂಡದು. ಕೋಟಿಕೊತ್ತಳ ಮತ್ತು ಯೋಧರಿಂದ ರಕ್ಷಿತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅದನ್ನು ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ,' ಎಂಬ ಭಾವವೂ ಇರಬಹುದು ಎನ್ನಲವಕಾಶವಿದೆ. 'ಬದಲಾವಣೆ' ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಶಬ್ದವನ್ನು ಲೇಖಕರು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವುದು ಈ ಭಾವಕ್ಕೆ ಸೂಚಕವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು ಆಪಾತತಃ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಶ್ಲಾಘಿಸುವಹಾಗೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಸಂಗತವಲ್ಲ, ಪ್ರತ್ಯುತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಹುದು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಆವಶ್ಯಕ.

ವಿಚಾರಾಭಿಯೋಗೇ ಏವ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಃ ಸ್ಫುರತಿ—"ವಿಚಾರವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದರೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಸ್ಫುರಿಸುವುದು," ಎಂದು ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಪರವಾಗಿ ಆಡಿದ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಮರೆಯಬಾರದು. ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪ; ಮತ್ತು ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದಲೇ ಅದರ ಭಾವವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ವಿಚಾರಪರರಿಗೆ ಅವರವರ ಅನುಭವವು ಮತ್ತು ಆಯಾ ಅನುಭವದ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ನಾನಾರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ವಿಚಾರದ ಸ್ವರೂಪವೂ ನೂತನವಾಗುವುದು; ವಿಚಾರಹೀನರಿಗಾದರೋ ಸಿದ್ಧಾಂತಭಾವವು ಬಹುದೂರವಾಗುವುದು. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ, ಅದು ಮೊದಲಿನಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾದವರ ಹೊಸಹೊಸ ಸಂದೇಹಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಹೊಸಹೊಸ ಗ್ರಂಥ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುದರ ಮೂಲಕ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಂದ ಅಚ್ಛೇದ್ಯವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮವರೆಗೂ ಬಂದಿರುವುದು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು:—ಶ್ರೀ ವೇದವ್ಯಾಸರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೇ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದು. ಇದು ಅನ್ಯರಿಂದ ಅನ್ಯಥಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತವಾಗಿ ಅಕೃತಪ್ರಾಯವಾಯಿತು. ಆಚಾರ್ಯರು ಶ್ರೀವೇದವ್ಯಾಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಾದಿಗಳರೂಪದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಗಮಾನುಗತವಾದ ಸುಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಅನ್ಯವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೋಷಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿದರು. ಈ ಅಂಶವು ಸುಧಾಕಾರರಿಂದ, ಭಗವತಾ ಬಾದರಾಯಣೇನ ಪ್ರಣೀತಮಪಿ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಂ ಅಸಾಧುನಿಬಂಧಾಂಧತಮಸಾವಕುಂಠಿತತ್ವೇನ ಅಪ್ರಣೀತಮಿವಮನ್ಯಮಾನಃ ಭಗವಾನಾಚಾರ್ಯವರ್ಯಃ ಯಥಾಚಾರ್ಯಾಭಿಪ್ರಾಯಂ ಅಸ್ಯ ಭಾಷ್ಯಂ ವಿಧಾಯ, ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು. ಏವಂಚ, ವಿಚಾರಕ್ಕವಕಾಶ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕವಕಾಶವಿದ್ದದ್ದರಿಂದಲೇ ಆಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯಾದಿರಚನೆಗೆ ಅವಕಾಶವಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳ ತರುವಾಯ ತ್ರಿವಿಕ್ರಮಪಂಡಿತಾಚಾರ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವರು

ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದ್ದರೂ, ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪೂರ್ಣಭಾವವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ವಿಚಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತು. ಈ ಸೇವೆಯು ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಲಭಿಸಿತು. ಈ ಅಂಶವು ಅವರ "ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾ", ಸಂಗಮ್ಯಂತೇಗುರೋರ್ಗಿರಃ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವವೆಂದು ಶ್ರೀರಾಘವೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳವರ, ಏತೇನ ತತ್ತ್ವಪ್ರದೀಪೇನೈವಾಲಂ ಕಿಮನೇನೇತಿ ಪ್ರತ್ಯುಕ್ತಂ। ತತ್ರ ಕೇವಲಂ ಭಾಷ್ಯಸ್ಯೈವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾತ್ ।—(ತತ್ತ್ವಪ್ರದೀಪವು ಕೇವಲ ಭಾಷ್ಯಮಾತ್ರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಭಾವವು ಅದರಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ), ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಕೊಡುವ "ಭಾವದೀಪಿಕಾ" ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.—ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ನಾನಾರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಿಚಾರಪರಂಪರೆಗಳಿಂದ ಚಂದ್ರಿಕಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿತು. ಈ ಕಾರ್ಯವು ಚಂದ್ರಿಕಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಈ ಅಂಶವು ಚಂದ್ರಿಕಾಚಾರ್ಯರ, ಸೂತ್ರೆಭಾಷ್ಯೇನುಭಾಷ್ಯೇಚ ಸನ್ಯಾಯವಿವೃತೌತಥಾ । ಟೀಕಾಸುಚ ಯದಸ್ಪಷ್ಟಂ ತಚ್ಚಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಷ್ಯತೆ ।—(ಸೂತ್ರ, ಭಾಷ್ಯ, ಅನುಭಾಷ್ಯ, ಸನ್ಯಾಯವಿವೃತಿ ಮತ್ತು ಟೀಕೆಗಳು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲದ ಪ್ರಮೇಯವು ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ), ಮತ್ತು ವಿಕ್ಷಿಪ್ತ ಸಂಗ್ರಹಾತ್ ಕ್ವಾಪಿಕ್ವಾಪಿ ಉಕ್ತಸ್ಯ ಉಪಪಾದನಾತ್ ಅನುಕ್ತಕಥನಾಚ್ಚಾಪಿ ಸಫಲೋಯಂ ಶ್ರಮೋಮಮ ।—(ಬೇರೆಬೇರೆ ಹೇಳಿದುದಕ್ಕೆ ಏಕತ್ರಸಂಗ್ರಹವೂ, ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದುದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದನೆಯೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಲ್ಲದುದಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತಿಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ನನ್ನ ಶ್ರಮವು ಸಾರ್ಥಕ), ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುತ್ತದೆ.—ಚಂದ್ರಿಕಾಚಾರ್ಯರ ಅನಂತರ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಾದವಿವಾದಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುವು. ಆಗ ವಾದಿರಾಜರೂ ವಿಜಯೀಂದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ತಮ್ಮ ಅಮೋಘವಾದ ಸೇವೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿದರು. ಆದರೂ ಹೊಸಹೊಸ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಮೇಯವು ವಿಷಯವಾಯಿತು. ಈ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರವು ಶ್ರೀ ಮಂತ್ರಾಲಯಸ್ವಾಮಿಗಳವರಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಈ ಅಂಶವು, ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾಕೂತಂ ಚಂದ್ರಿಕಾತಃಪ್ರಕಾಶಿತಂ। ಅಪಿಮಂದಕೃತೆ ಸರ್ವವಿಷಯಾಚ ಕೃತಿರ್ಮಮ। ನೂತನೈರೂಹಿತಾಯೇತುದೋಷಾಃ ತೇಷಾಮಲಗ್ನತಾಂ। ಸಂಪ್ರದರ್ಶಯಿತುಂಚಾಪಿ ಪ್ರಸನ್ನಾಸ್ಸಂತು ಸಜ್ಜನಾಃ ॥—(ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕೆಯಭಾವವು ಚಂದ್ರಿಕಾದಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಯಿತು. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸರ್ವಪ್ರಮೇಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಹೊಸಹೊಸ ವಾದಿಗಳಿಂದ ಊಹಿತವಾದ ದೋಷಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ತಗುಲುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುವುದು ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಕಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಸಜ್ಜನರು ಪ್ರಸನ್ನರಾಗಲಿ), ಎಂಬ ಅವರ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ

ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಚಂದ್ರಿಕಾಕಾರರು, ಸತ್ಯಧರ್ಮರೇ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಿಶ್ರೇಷ್ಠರು ಹೊಸವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಹೊಸ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಸೇವೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾದ ವಿಷಯ.

ಈ ತ. ವಾ. ಪೀಠಿಕಾಕಾರರು ಆಡುವಂತೆ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ, ಹೊಸ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಜ್ಞಾನಿಶ್ರೇಷ್ಠರ ಉದ್ದಾಮವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೆಲ್ಲಿರುತ್ತಿತ್ತು? ಒಂದು ಹೊಸಭಾವ, ಹೊಸವಿಚಾರ, ಹೊಸವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಇವುಗಳಿದ್ದರಲ್ಲವೇ ಒಂದು ಹೊಸ ಗ್ರಂಥವು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವುದು? ಈ ಪೀಠಿಕಾಕಾರರು ತಿಳಿದಂತೆ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಒಂದು ಅಪರಾಧವಾದರೆ, ಆಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮತ್ತು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಕೋಟಿಕೊತ್ತಳಗಳಿದ್ದಾಗ ಆಚಾರ್ಯರ ಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇನಿತ್ತು? ಏವಂಚ ಈ ಪೀಠಿಕಾಕಾರರು ಆಡಿರುವ ಮಾತು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಶ್ಲಾಘಿಸುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಣಮಾಡಿರುವುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಫಿಲಾಸಫಿ ಪ್ರೊಫೆಸರಾಗಿದ್ದು ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಇಲಾಖೆಯ ಡೈರೆಕ್ಟರಾಗಿದ್ದ ರಾಜಸೇವಾಸಕ್ತ ಶ್ರೀ ಎ. ಆರ್. ವಾಡಿಯಾ ಅವರು 1944 ನೆಯ ಮೇ ತಿಂಗಳ "ವೇದಾಂತಕೇಸರಿ"ಯಲ್ಲಿ 'ಇನ್ನು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೇನು?' ಎಂಬ ಶಿರೋನಾಮೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಿ|| ಎಚ್. ಸುಬ್ಬರಾವ್ ಎಂಬುವರ ಈಗ ಉದಾಹೃತವಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನೇ ಉದಹರಿಸಿ, ಇಂಥ ಭಾವವುಳ್ಳವರು ತತ್ತ್ವವಿದ್ಯಾವಿರೋಧಿಗಳೆಂಬುದನ್ನು ವಿಪುಲವಾಗಿ ಸೋಪಪತ್ತಿಕವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಏವಂಚ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ದ್ವೇಷಮಾಡಿದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ದ್ವೇಷಮಾಡಿದಂತಾಗುವುದು.

ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ, ಇದುವರೆಗೂ ಉಪಪಾದಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಶುದ್ಧವಿಚಾರರೂಪವಾದುದು; ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಬೆಳೆದುದು. ವಿಚಾರಪರರಿಗೆ ಇದರ ಹೃದಯವು ವಿದಿತವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು, 'ಕೋಟಿಕೊತ್ತಳ'ಗಳ ಭಾವವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದಿರುವ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವಿರೋಧಿಗಳಿಗಲ್ಲ, ಜನರ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವ ಮೂಢಭಕ್ತಿಯನ್ನು ವೃದ್ಧಿಗೆ ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಮನೋಭಾವವಿರುವವರಿಗಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ವಿಚಾರರೂಪವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಲು ಹೊರಟವರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವರ ಅನುಭವವೂ ಆಧಾರವಾಗುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಹೊಸ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಅನುಭವದಿಂದ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಹೊಸರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಹಳೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಹೊಸ ರೂಪವಾಗಲಿ ಆವಶ್ಯಕವಾಗುವುದು.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಜ್ಞರು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಉತ್ತೇಜನ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುರಿಯುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಜ್ಞತೆಯ ಗುರುತಲ್ಲ, ತತ್ತ್ವವಿದ್ಯೆಗೆ ಅನುಗುಣವೂ ಅಲ್ಲ.

ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಉದಾತ್ತಭಾವವು ಜನರಿಂದ ತಿರೋಹಿತವಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುತ್ತಿರುವುದು. ಅಮಾಧ್ವಭಾವವನ್ನು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಪ್ರಚಾರಮಾಡುವುದೂ, ವಾಸ್ತವವಾದ ಮಾಧ್ವಭಾವವನ್ನು ದೂಷಿಸುವುದೂ, ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತನಿರಾಕರಣಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದೂ ಈಗ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯ. ಇಂತಹ ದುಃಸ್ಥಿತಿಯು ಮಾಧ್ವರಿಂದಲೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಒದಗಿರುವಾಗ ಮಿಕ್ಕವರಿಂದ ಬಂದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಅದು ಉತ್ತೇಜಕವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾದ ಅಂಶ. ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬುದು ಒಂದು ಆಗ್ರಹದ ಮತ, ಅದು ವೇದಾಂತವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದು ವೇದಾಂತವೆನಿಸಲು ಅನುಗುಣವಾದ ಭಾವದಿಂದ ರಹಿತ, ಅದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ, ಪುರಾಣಗಳ ಕಥೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೆಂದೂ, ಆ ಮತದ ಸ್ಥಾಪಕರು ವೇದಾಂತದ ಉದಾತ್ತಭಾವಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಮರ್ಥರಾದ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರಲ್ಲ, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಗಹನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅವರು ಅಸಮರ್ಥರೆಂದೂ, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ನಿರ್ಗುಣತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಮಾಧ್ವರು ಸಮರ್ಥರಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರು ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಗುಣಪೂರ್ಣ ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದೂ, ಹೀಗೆ ವಾದಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮನಾದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವರೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಸಂತೋಷಾರ್ಥವಾಗಿ ಏನೋ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಿದ ಭಾವವೇ ಮಧ್ವಮತವೆಂದೂ, ಈ ದ್ವೈತಮತವು ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಪರಮವಿರುದ್ಧವೆಂದೂ, ಪರಮಾತ್ಮನ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆಯೆಂದೂ, ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಇದೆಯೆಂದು ಮಾಧ್ವರು ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದೂ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಮೂಲವೆಂದು ಸಾರಿಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲವು ಅನೇಕ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವೂ ಒಂದು ಎಂದು ಮಾಧ್ವರು ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಮಧ್ವಮತವು ಬಹುಮೂಲಕತ್ವವಾದ (Dualism or Pluralism) ವಾಯಿತೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮನು ತನ್ನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಲ್ಲದ ಜೀವರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಜೀವರ ಸ್ವರೂಪ ಅಥವಾ ಸ್ವಭಾವವೇ ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕವಾಗುವುದರಿಂದ ಮಧ್ವಮತವು ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ ಚಾರ್ವಾಕವೆಂದೂ, ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆಯೇ ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದಲೂ, ಕುಂಬಾರನು ಘಟಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಕಾರಣನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂದು ವಾದಿಸುವುದರಿಂದಲೂ, ಮಧ್ವ

ಮತವು ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ ತಾರ್ಕಿಕಮತವೆಂದೂ, ಜಗತ್ತಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಘಟಪಟಗಳಿಗಿರುವಂತೆ ಅತ್ಯಂತಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಮಧ್ವಮತವು ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಸಾಂಖ್ಯಮತಸದೃಶವೆಂದೂ, ಇಂತಹ ದ್ವೈತವಾದವು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಂದಲೇ ನಿರಾಕೃತವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಪುನಃ ನಿರಾಕರಣ ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವೇ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧನವೆಂದು ಉದ್ಘೋಷಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಮಾಧ್ವರು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಭಕ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಇವರು ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಗಳೆಂದೂ, ಇತ್ಯಾದಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾನಾವಿಧವಾದ ದೋಷಗಳು ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಮಧ್ವಮತದ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ, ವಾಸ್ತವಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೊದಗಿದುದೇ ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳ ರಚನೆಗೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳಿಂದೇರ್ಪಟ್ಟ ಹೊಸವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿ, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ನಿರಾಕರಣವು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿ, ವಿಚಾರಸರಣಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ, ಉದ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಮಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ, ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಂಥ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಏಕತ್ರಸಂಗ್ರಹವೂ, ಮೊದಲೇ ಉಪಪಾದಿತವಾದ ಭಾಗಗಳಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಕಾರ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಉಪಪಾದನೆಯೂ, ಕ್ವಚಿತ್ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರದಿರುವ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಆವಶ್ಯಕವೆಂದು ತೋರಿಬಂದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯೂ, ಪ್ರಕೃತಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವೆಂದು ತೋರಿಬಂದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮವು ಒಂದು ವಿಧವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಿಂಚಿತ್ ಕ್ರಮಭೇದವೂ, ಮಧ್ವಮತದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿ ಒಂದೇ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದು ಪ್ರಕೃತವಾದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಧಾನ ವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಂಥರಚನೆಯೂ, ಇತ್ಯಾದಿ ನಾನಾಕ್ರಮವು ಆವಶ್ಯಕವಾಯಿತು.

ಈ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಭಾವಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅಂಶವಿದು :—ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು ಅನಂತ; ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ವೇದವೂ ಅನಂತ; ಅದಕ್ಕನು ಗುಣವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೂ ಅವಧಿರಹಿತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸ್ಮರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಧ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವಯಂ ಅವಧಿರಹಿತವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಅಧಿ ಕಾರಾನುಗುಣವಾಗಿ ಉತ್ತಮೋತ್ತಮಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವುದರಿಂದ, ಆಚಾರ್ಯರು ಸ್ಮರಣರೂಪವಾದ ಧ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತ ಅವಧಿರಹಿತವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ದೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡಿರುವರು. "ಗೀತಾಭಾಷ್ಯ"ದಲ್ಲಿ, ಏಕಂಚ ತತ್ತ್ವತೋ ಜ್ಞಾತುಂವಿನಾ ಸರ್ವಜ್ಞತಾಂ ನರಃ। ನ ಸಮರ್ಥೋ ಮಹೇಂದ್ರೋಽಪಿ ತಸ್ಮಾತ್ ಸರ್ವತ್ರ ಜಿಜ್ಞಸೇತ್—(ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ಭಾವವನ್ನಾದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲು ಸರ್ವಜ್ಞತೆಯು ಇದ್ದಹೊರತು ಮಹೇಂದ್ರನಿಗಾದರೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಸರ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮಾಡಿಯೇ ತೀರಬೇಕು), ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವುದು. ಈ ಜಿಜ್ಞಾ

ಸೆಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾವಮರ್ಶನವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಶಾಸ್ತ್ರಾವಮರ್ಶನಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಸಾಧನವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿರುವುದು.—ಆದರೆ ದ್ವೈ.ಪ್ರ. ಕಾರರು 69-70ನೆಯ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :—"ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶವು ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಸಾಧನವೆನ್ನಬಹುದು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಅದು ಧ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮವೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಧ್ಯಾನ, ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶ, ಇವೆರಡೂ ಅಧಿಕಾರಭೇದದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ :—ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶವು ಪ್ರಚುರಧ್ಯಾನಾಸಮರ್ಥರಾದ ಅಧಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ವಿಹಿತವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷಸಾಧನವು. ಧ್ಯಾನವಾದರೋ ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಅಪರೋಕ್ಷಸಾಧನವು ಎಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಉಪಾದೇಯವಾದ ಧ್ಯಾನವೆಂಬ ಸಾಧನವು ಹೇಗೆ ಅಪಕೃಷ್ಟವಾದೀತು ? ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ದ್ವೈ.ಫಿ....ಲೇಖಕರು ಉತ್ಕೃಷ್ಟವೆಂದು ಬರೆದಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶವೇ ಅಪಕೃಷ್ಟಸಾಧನವೆಂಬುದು ಉದಾಹೃತ ಪ್ರಮಾಣವಚನಗಳಿಂದಲೂ, ಅದು ಅಧಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ವಿಹಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶವು ಉತ್ಕೃಷ್ಟಸಾಧನವೆಂದು ಇವರು ಹೇಳಿರುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ." ಹೀಗೆ ಹೇಳುವವರಿಗೆ, "ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶೆಮಾಡುವವರು ಕೇವಲ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು, ನಾವಾದರೋ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರು. ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶೆಯು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಧನವಾಗಬಹುದು ; ಪಂಡಿತರಾದ ನಮಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದೇನು ಫಲ ? ನಮಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶೆಬೇಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಉಪಾಧ್ಯಾಯತನಕ್ಕೇ, ಪಾಂಡಿತ್ಯಕ್ಕೇ ಲೋಪಬಂದೀತು. ಆದುದರಿಂದ ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಾದ ನಮಗೆ ಧ್ಯಾನವೇ ಸರಿ," ಎಂಬ ಭಾವವಿದ್ದರೆ ಯತ್ನವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ.

ಆಚಾರ್ಯರು "ತಂತ್ರಸಾರ"ದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವರು :—ಅಥವಾ ಸತತಂ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶೇನ ಭವಿಷ್ಯತಿ। ಅಪರೋಕ್ಷದೃಶೇರೇವ ಯಸ್ಮಾತ್ಮೋಕ್ಷೋ ನ ಚ ಅನ್ಯಥಾ। ಅಪರೋಕ್ಷದೃಶಿಶ್ಚೈವ ಶ್ರವಣಾತ್ ಮನನಾದನು । ಸಂಯಙ್ನಿಶ್ಚಿತ ತತ್ತ್ವಸ್ಯ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಯಾಭವೇತ್ । ದ್ವಿವಿಧಾಸಾಚ ಸಂಪ್ರೋಕ್ತಾ ವಿಷ್ಣುಶಾಸ್ತ್ರಾವಮರ್ಶನಂ। ಏಕಂ ಧ್ಯಾನಂ ಹರೇಃ ಅನ್ಯತ್ ಚತ್ವಾರ್ಯಂಗಾನಿ ತಸ್ಯ ಚ ।....ಅಜ್ಞಸ ಶ್ರವಣಂ ಶ್ರೇಷ್ಠಂ ಅಯುಕ್ತೇಃ ಮನನಂ ತಥಾ । ಧ್ಯಾನಂ ನಿಶ್ಚಿತತತ್ತ್ವಸ್ಯ ತಸ್ಮಾತ್ ಶಾಸ್ತ್ರಾವಮರ್ಶನಂ । ವರಂದಶಗುಣಂ ತಸ್ಮಾತ್ ವ್ಯಾಖ್ಯೈಕಸ್ಯ ಶತೋತ್ತರಾ । ಅಪರೋಕ್ಷ ದೃಶಾಪ್ಯೇಷಾ ಕರ್ತವ್ಯಾ ವಿಷ್ಣುತುಷ್ಟಿದಾ । ಯ ಇಮಂ ಪರಮಂ ಗುಹ್ಯಂ ಮದ್ಭಕ್ತೇಷು ಅಭಿಧಾಸ್ಯತಿ । ಭಕ್ತಿಂಮಯಿಪರಾಂಕೃತ್ವಾ ಮಾಮೈವೇಷ್ಯತಿ ಅಸಂಶಯಃ ॥ ನ ಚ ತಸ್ಮಾತ್ ಮನುಷ್ಯೇಷು ಕಶ್ಚಿನ್ಮೇ ಪ್ರಿಯಕೃತ್ತಮಃ । ಭವಿತಾ ನ ಚ ಮೇ ತಸ್ಮಾದನ್ಯಃ ಪ್ರಿಯತರೋಭುವಿ ॥—ಇದರ ಅರ್ಥ :—"ಅಥವಾ ನಿರಂತರ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಪರಮಾತ್ಮಾಪರೋಕ್ಷ

ವುಳ್ಳವನಿಗೇ ಮೋಕ್ಷ; ಅನ್ಯಥಾ ಇಲ್ಲ. ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಶ್ರವಣ ಮತ್ತು ಮನನ ಇವುಗಳ ಅನಂತರ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವುಳ್ಳವನಿಗೆ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಎಂಬ ಸಾಧನವು ಸಂಭವಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಏರ್ಪಡುವುದು. ಈ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವು ಎರಡುವಿಧ. ವಿಷ್ಣುಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರವು ಒಂದು, ಹರಿಯ ಧ್ಯಾನವು ಮತ್ತೊಂದು. ಇದಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕು ಅಂಗಗಳು....ಅಜ್ಞನಾದವನು ವಿಷ್ಣುಶಾಸ್ತ್ರಶ್ರವಣ ಮಾಡಬೇಕು. ಶ್ರವಣಾನಂತರ ಯುಕ್ತ್ಯನುಸಂಧಾನರಹಿತನು ಮನನಮಾಡಬೇಕು. ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವುಳ್ಳವನು ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕು. ಧ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಷ್ಣುಶಾಸ್ತ್ರಾವಮರ್ಶನವು ಹತ್ತು ಗುಣಗಳಿಂದ ಶ್ರೇಷ್ಠ. ಶಾಸ್ತ್ರಾವಮರ್ಶನಕ್ಕಿಂತ ಒಬ್ಬನಿಗಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವುದು ಒಂದುನೂರು ಗುಣಗಳಿಂದ ಶ್ರೇಷ್ಠ. ಶಾಸ್ತ್ರಾಮರ್ಶನ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂಬ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೂ ಅದು ವಿಹಿತ ಮತ್ತು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಕರ್ತವ್ಯವಾದುದು. ಅದು ವಿಷ್ಣುಪ್ರಸಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧನ—ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತಾನೆ,—'ಯಾವನು ಈ ಗುಹ್ಯವಾದ, ಎಂದರೆ ಗಹನವಾದ ಪರಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮವಾದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದವನು ಮತ್ತು ಅವನು ನನ್ನನ್ನೇ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗಿಂತಲೂ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ನನಗೂ ಅವನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಿಯರಾದವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ, ಮುಂದೆಯೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ', ಎಂದು.''

ಸರ್ವವೇದಾಂತ ಪ್ರತ್ಯಯಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರು ಈಗ ಉದಾಹೃತವಾದ ಆಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ, ಸೋಪಾಸನಾ ಚ ದ್ವಿವಿಧಾ ಶಾಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸಸ್ವರೂಪಿಣೀ ಧ್ಯಾನರೂಪಾಪರಾ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ "ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ'' ದ ಭಾವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಿ ಸಾಧನಮಾರ್ಗದ ಸರ್ವಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸದ ಉಪಕಾರ ಆವಶ್ಯಕವೆಂಬ ಭಾವವನ್ನೂ, ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಧ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ಕೃಷ್ಟಸಾಧನವಾಗಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮಸಾಧನವೆನಿಸುವುದೆಂಬ ಭಾವವನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವರು. ಏವಂಚ, ಶಾಸ್ತ್ರಾವಮರ್ಶನಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಸಾಧನವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ, ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ ಪ್ರವಚನ ಏವೇತಿ ನಾಕೋಮೌದ್ಗಲ್ಯಃ ತದ್ಧಿ ತಪಸ್ತದ್ಧಿ ತಪಃ—ಮುದ್ಗಲಪುತ್ರರಾದ ನಾಕಮುನಿಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನ, ಪ್ರವಚನ, ಇವೇ ತಪಸ್ಸು, ಇವೇ ತಪಸ್ಸು, ಎಂದರೆ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವರು.

ಏವಂಚ, ದ್ವೈ.ಪ್ರ. ಕಾರರು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಶಪಥಮಾಡಿ ಹೇಳುವ ಭಾವಕ್ಕೂ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಾಸ್ತವಸ್ಥಿತಿಗೂ ಬಹಳ ಅಂತರವಿರುವುದು. ಆದರೆ ನನ್ನ "ದ್ವೈತಫಿಲಾಸಫಿ'' ಗ್ರಂಥವು ಗತಾರ್ಥವಲ್ಲದ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಸಾಧಾರಣ

ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು, ದರ್ಶನಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ, ವಿಶೇಷತಃ ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಆಧುನಿಕತತ್ತ್ವವಿದ್ಯೆ (Modern Philosophy) ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಮಧ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ ಬರದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಉಪಪಾದನೆಮಾಡಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವವಿದ್ಯೆಗೆ ಮಹೋಪಕಾರವಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವ ವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು.

ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯರೂಪವಾಗಿರುವ ಅಶೇಷಜಗತ್ತು ನಿರಂ ತರ ಪರಮಾತ್ಮನ ಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ಮಹಾಪ್ರಮೇಯವು ನಿರಂತರ ಶಾಸ್ತ್ರಾವಮರ್ಶ ದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ವಿಧದಿಂದಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಆಚಾರ್ಯರು, **ಈಶತ್ವಸ್ಯಾವಿರೋಧೇನ ಯೋಜಯಿತ್ವಾಖಿಲಾಃಪ್ರಮಾಃ । ಸಿದ್ಧೇಶತ್ವೇನಚಾಯುಕ್ತ ಮಪಿಹೀಶೇನಯೋಜಯೇತ್**—(ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾನಂತರವೇ ಈಶಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದು, ಅನ್ಯಥಾ ಇಲ್ಲ. ಈಶ ಸಿದ್ಧಿಯಾದನಂತರ ಈಶತ್ವಭಂಜಕವಾದ ಯಾವ ಭಾವವನ್ನೂ ಈಶನಲ್ಲಿ ಯೋಜನ ಮಾಡಬಾರದು), ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವುದನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಮರೆಯಬಾರದು. ಮರೆತವನು ನಿರೀಶ್ವರನಾಗುವನು. ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಅನುಭವವು ಶಾಸ್ತ್ರಾನು ಸಂಧಾನ ಹೆಚ್ಚಿದಷ್ಟೂ ಹೆಚ್ಚಾಗುವುದರಿಂದ ಆ ಅನುಭವವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಯೋಜನಾ, ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಆವಶ್ಯ ಕತೆಯು ಬರುಬರುತ್ತಾ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಅದು ಸಂಕೋಚಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಏವಂಚ ಪ್ರತಿಪ್ರಮೇಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವಾನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಭಾವವಿಶೇಷವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರಾವ ಮರ್ಶನವು ನಿರಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕೃತವಾಯಿತು. ಧ್ಯಾನವಾದರೂ ಸಾಧನವೆನಿಸಲು ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಾಗಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರಾವಮರ್ಶನವೇ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾವ ಮರ್ಶವೆಂಬ ಸಾಧನವು ಸಾಧನೋತ್ತಮವೆಂದು ನಿರುಪಚರಿತವಾಗಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ ದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿತವಾಗಿರುವುದು.—ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗಮನಿಸದಿರುವುದೇ ದ್ವೈ.ಪ್ರ. ಮತ್ತು ತ.ವಾ. ಎಂಬ ಖಂಡನಲೇಖನಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳ ಬಹುದು. ಶಾಸ್ತ್ರನ್ಯಾಯ ಬಿಟ್ಟು ವೇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಪರ ಬ್ರಹ್ಮಸಮ ಎಂದು ತಿಳಿದುದೇ ಆ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ಎನ್ನಲವಕಾಶವಿದೆ. ಏವಂಚ ಆ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಕೆಲವು ಕಲ್ಪಿತ ಭಾವಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಉದಾಹೃತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವು ಸರ್ವಥಾ ಮಾಧ್ವಸಂಪ್ರ ದಾಯವನ್ನೇ ನಿರ್ಮೂಲಮಾಡಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲವಕಾಶವಿದೆ.

ಒಂದುವೇಳೆ ಈ ಲೇಖನಮಾಡುವಾಗ ಲೇಖನದ ಸಮಸ್ತಪ್ರಮೇಯವೂ ಪರಮಾ ತ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರನಿಯಮವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, 'ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಗೆ ಕಾರಣನಲ್ಲ, ಜಗತ್ಸತ್ಯ ತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮ, ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪ ಈಶ್ವರಸಮ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ನಂತೆ ನಿರ್ವಿಕಾರ, ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಅರ್ಥತಃ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲ,' ಎಂಬೀಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ವಾಕ್ಯ ರಚನೆಯು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದೀತು? ಸರಿಯಾದ ಮಾಧ್ವಭಾವವು **ಆಬ್ರಹ್ಮಸ್ತಂಬ ಪರ್ಯಂತಂ ಅಸಾರಂಚಾಪ್ಯನಿತ್ಯಕಂ । ವಿಜ್ಞಾಯ ಜಾತವೈರಾಗ್ಯಃ ವಿಷ್ಣುಪಾದೈಕ ಸಂಶ್ರಯಃ** ಎಂಬಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗು ವುದು ಮತ್ತು ವೈರಾಗ್ಯಭಕ್ತಿಗಳ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನಹೊಂದುವುದು. ಇದು ನಿರಂತರಶಾಸ್ತ್ರಾವಮರ್ಶನದಿಂದ ಶಕ್ಯವೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಉಪಾ ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದೇ ಭಾವದಿಂದಲೇ, ಶಾಸ್ತ್ರಾವಮರ್ಶನವು ನಿರಂತರ ವಿಹಿತವಾದು ದೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಆಚಾರ್ಯರು, "ನಿರಂತರಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಈ ಅಶೇಷಜಗತ್ತು ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ, ಸರ್ವವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ, ಸರ್ವಕಾಲ ದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಕಾರ್ಯ, ಎಂದರೆ ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೆಂಬ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಸಾಧನ" ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಿರುಳನ್ನು ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾ ರ್ಥೋಪಸಂಹಾರರೂಪವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಅಪ್ಪಣೆಕೊಡಿಸಿರುವರು:—**ಯ ಏತತ್ಪರ ತಂತ್ರಂತು ಸರ್ವಮೇವಹರೇಃಸದಾ। ವಶಮಿತ್ಯೇವಜಾನಾತಿ ಸಂಸಾರಾನ್ಮುಚ್ಯತೇಹಿಸಃ॥**

೪

ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ತತ್ತ್ವ; ಈ ತತ್ತ್ವಪರರಾದವರೇ ಜ್ಞಾನಿಗಳು (ಯಸ್ಮಾತ್ ಪರಮಾತ್ಮೈವತತ್ತ್ವಂ ತಸ್ಮಾತ್ತಮೇವ ಪಶ್ಯಂತಿ ಮುನಯಃ)

ತತ್ತ್ವವೆಂದರೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯ. ಪ್ರಮೇಯವೆಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯ. ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ವಾದುವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಪರತಂತ್ರವೆಂದೆರಡು. ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದರೆ ಗುಣಪೂರ್ಣ ವಿಷ್ಣು. ಪರತಂತ್ರವೆಂದರೆ ವಿಷ್ಣುತಂತ್ರವಾಗಿ, ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣುಕಾರ್ಯವಾಗಿ ವಿಷ್ಣು ವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತು. ಜಗತ್ತನ್ನು ಪರತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ವಿಷ್ಣುಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನಹೊಂದು ವುದು. ಪರಾನಧೀನ ಸತ್ತಾವುಳ್ಳುದಾಗಿ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದವಾದುದು ಸ್ವತಂತ್ರ. ಸರ್ವಥಾ ಪರಾಧೀನ ಸತ್ತಾವುಳ್ಳುದು, ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾ ವುಳ್ಳುದು ಪರತಂತ್ರ. (ಸ್ವತಂತ್ರವು **ಇಂಡಿಪೆಂಡೆಂಟ್ ರಿಯಾಲಿಟಿ** [Independent Reality] ಎಂದೂ, ಪರತಂತ್ರವು **ಡಿಪೆಂಡೆಂಟ್** ಅಥವಾ **ಡಿರೈವ್ಡ್ ರಿಯಾಲಿಟಿ**

[Dependent or derived reality] ಎಂದೂ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಪಾರಿಭಾಷಿಕಭಾಷಾಮರ್ಯಾದೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನನ್ನ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹೃತವಾಗಿರುವುವು.) ಏವಂಚ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಪರತಂತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಅದರ ಸತ್ತಾಪ್ರದ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುವುದು. ಇದೇ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲದ ಜಗದ್ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಶಾಸ್ತ್ರನಿಂದಿತವಾಗಿರುವುದು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ, ಸರ್ವಾರ್ಥಾರ್ವಿಪರೀತಾಂಶ್ಚ ಬುದ್ಧಿ ಸಾಪಾರ್ಥತಾಮಸೀ-(ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಅವಿಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವ ಬುದ್ಧಿಯು ತಾಮಸ) ಎಂದು ಕೇವಲ ಜಗತ್ತಿನ ಜ್ಞಾನವು ನಿಂದಿತವಾಗಿರುವುದು. ಎಲ್ಲವೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿರ್ಮಿತವಾಗಿ ಪರತಂತ್ರವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವು ಸ್ವಯಂ ಸತ್ತಾವುಳ್ಳುವು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಯಥಾರ್ಥ, ಅದು ತಾಮಸಬುದ್ಧಿ ಎಂದು ಇದರ ಭಾವವೆಂದು " ವಿವೃತಿ " ಯಲ್ಲಿ, ಯೈಃ ಆಕಾರೈಃ ಅರ್ಥಾಃ ವರ್ತಂತೆ ತತೋ ವಿಪರೀತೈಃ ಅಸತ್ಯತ್ವಾನೀಶ್ವರತ್ವಾಪರಾಧೀನತ್ವಕ್ಷಣಿಕತ್ವಾದಿ ಪ್ರಕಾರೈಶ್ಚ ಮನ್ಯತೆಸಾ ಬುದ್ಧಿಃ ತಾಮಸೀತ್ಯರ್ಥಃ ಎಂದು ಶ್ರೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು. ಈ ಭಾವಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ, ತಮೇವೈಕಂ ಜಾನಥ ಆತ್ಮಾನಂ ಅನ್ಯಾವಾಚೋವಿಮುಂಚಥ-(ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದವಾದ ಆ ಪರಮಾತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನೇ ತಿಳಿಯಿರಿ, ತದಿತರ ವಸ್ತು ವಿಚಾರವನ್ನು ಬಿಡಿ), ಎಂಬ ವೈದಿಕಮರ್ಯಾದೆ ಇರುವುದು. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ, ತದಲಂ ಬಹುಲೋಕವಿಚಿಂತನಯಾ ಪ್ರವಣಂಕುರುಮಾನಸಮಾಶಪದೆ—(ಲೋಕ ವಿಚಾರ ಸಾಕು, ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಡು), ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶವಿರುವುದು.

ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರವೆಂಬ ಭಾವವು ಕೇವಲ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳುದು. ಇದನ್ನಂಗೀಕರಿಸದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿಯೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಜಗತ್ಪರವಾದ ಭಾವವೆಂಬ ಅಬ್ರಹ್ಮಭಾವವೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು. ಈ ಭಾವವು, ಸರ್ವೋತ್ಕರ್ಷೆ ದೇವದೇವಸ್ಯ ವಿಷ್ಣೋಃ ಮಹಾತಾತ್ಪರ್ಯಂ ನೈವಚಾನ್ಯತ್ರಸತ್ಯಂ ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ಅಸಾಧಾರಣ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿರುವುದು. ಏವಂಚ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ತಮೇವೈಕಂಜಾನಥ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಕೇವಲ ಪರಮಾತ್ಮಪರವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುವುದು ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹೃದಯ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ, ಪರಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನ ಮುಖ್ಯ, ಜಗತ್ತಿನ ಜ್ಞಾನ ಅಮುಖ್ಯ ಎಂದೂ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವ್ಯವಹಾರವಿರಬಹುದು. ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾತ್ಮೈವತತ್ತ್ವಂ ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಧ್ವರು ಮರೆಯಬಾರದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿಯೇ " ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ " ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವದ್ವೈವಿಧ್ಯವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.—(ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಕೇವಲ ವಿಚಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು; ಜಲ್ಪವಿತಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯಿರುವವರಿಗೆ ಈ ಭಾವಗ್ರಹಣವು ದುಸ್ಸಾಧ್ಯ.)

ಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರವೆಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ಭಾವವು ಅತಿ ಗಹನಾರ್ಥವುಳ್ಳುದು. ಅದು ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟುದು. ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವ, ಪಂಚಭೇದ, ತಾರತಮ್ಯ ಮುಂತಾದುವೆಲ್ಲವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿರುವುವು. ಪರಮಾತ್ಮನ ಅದ್ವೈತತ್ವ ಅಥವಾ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವಗ್ರಹಣವೇ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ. ಈ ಪರ್ಯವಸಾನದ ಭಾವವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವರು. ಸ್ವತಂತ್ರಂಪರಮಾರ್ಥಾಖ್ಯಂ........ಪಾರಮಾರ್ಥ್ಯೇನ ನಾಸ್ತ್ಯೇವತದನ್ಯತ್ ತದ್ವಶಂಯತಃ—(ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವವೇ ಪರಮಾರ್ಥ........ಇತರ ಸಮಸ್ತವೂ ಆ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವದ ಕಾರ್ಯ. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಅದು [ಸ್ವತಂತ್ರೇತರವಾದುದು] ಪರಮಾರ್ಥ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ); ಅನಾದ್ಯನಂತಕಾಲೇಷು ವರ್ತಮಾನಮಪಿಧ್ರುವಂ। ಅಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾತ್ತು ನಾಸ್ತ್ಯೇವೇತ್ಯೇವಂ ವಾಚ್ಯಂ ಜಗತ್ಸದಾ॥-(ಜಗತ್ತು ಅನಾದ್ಯನಂತಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಆದರೂ ಅದು ಅಸ್ವತಂತ್ರ, ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮದತ್ತಸತ್ತಾವುಳ್ಳುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ವ್ಯವಹೃತವಾಗಬೇಕು), ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಆಚಾರ್ಯರ ಘನತರ ಉಪದೇಶಗಳು ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾದ ಭಾವವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುವು. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಮೇವ ಸತ್ಯತ್ವಂ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಸತ್ಯನೆಂದೂ, ವಸ್ತುಸ್ವತಂತ್ರಮುದ್ದಿಷ್ಟಂ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರನೇ ವಸ್ತುವೆಂದೂ, ಚೇತನತ್ವಂ ಸ್ವತಂತ್ರತ್ವಂ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರನೇ ಚೇತನನೆಂದೂ, ಆತ್ಮಶಬ್ದೋದಿತಃ ತಸ್ಮಾತ್ ವಿಷ್ಣುರೇವ ನಚಾಪರಃ। ಆತ್ಮಾಭಾಸಾಃ ತದನ್ಯೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆತ್ಮ, ಇತರ ಚೇತನರು ಆತ್ಮಾಭಾಸರು ಎಂದೂ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಸಾಧಾರಣಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕೇವಲ ವಿಷ್ಣುಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ಸಾಧನೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಲೋಪತಂದರೂ ವಿಷ್ಣು ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಸ್ಥಿತಿ.

ಆದರೆ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಈ ಪವಿತ್ರಭಾವಗಳು ಅದು ಹೇಗೋ ಕಾಲಗತಿಯಿಂದ ಈಗ ತಿರೋಹಿತವಾಗುವ ಸೂಚನೆಯು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಮಾಧ್ವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವ ಚಳುವಳಿಯೇ ಸಾಕ್ಷಿಯೆನ್ನಬಹುದು. ಈ ಚಳುವಳಿಗೆ ಆರಂಭವು ನನ್ನ, ಗ್ರಂಥದ ಮೇಲೆ 5-10-1941 ರಲ್ಲಿ " ಹಿಂದು " ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿತವಾದ ಟೀಕೆ ಎಂದು ಹೇಳಲವಕಾಶವಿದೆ. ಈ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಅವಕಾಶಸಿಕ್ಕಿದಾಗೆಲ್ಲಾ ಇದೇ ಜಾತಿಯ ಭಾವವನ್ನೇ ನಾನಾಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ಪಷ್ಟೋಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಗಮನವನ್ನೇ ಕೊಡದೆ, ಪ್ರತ್ಯುತ ಇವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ, ಇವರೇ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಬರೆದ " ರೇಯ್ನ್ ಆಫ್ ರಿಯಲಿಸಂ ಇನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿ " (Reign of Realism in Indian Philosophy) ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಉದ್ಘೋಷಿ

ಸಿರುವ ತಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೇ ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂಬ ದೃಢಪ್ರಯತ್ನವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆ ಲೇಖನದ ಮುಖ್ಯವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಾಸ್ತವಭಾವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತೇನೆ.

"ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಪರಮಚೇತನಾನಧೀನಸತ್ಯತ್ವ ಉಂಟು' ಎಂಬ ವಾದದ ಆಳ್ವಿಕೆ"—(Reign of Realism in Indian Philosophy) ಎಂಬುದೊಂದು 1937 ರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಆರ್. ನಾಗರಾಜಶರ್ಮ ಎಂಬವರಿಂದ ಪ್ರಣೀತವಾದ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಲೇಖನ. ಇದು ಆಚಾರ್ಯರ ದಶಪ್ರಕರಣಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು, ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸುವ ವ್ಯಾಜದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದು. ಆದರೆ 680 ಪುಟಗಳುಳ್ಳ ಆ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಉಪಪಾದಿತವಾದ ವಿಷಯವು ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬಲುದೂರವಾಗಿರುವುದು. ಲೇಖಕರು ಮೊದಲನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "The Philosophy of Dualism brought into prominence by Madhva"—('ಮಧ್ವ'ರಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ತರಲ್ಪಟ್ಟ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವಗಳು ಎರಡು ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ) ಎಂದು ಆರಂಭಿಸಿರುವರು. 678 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "Madhva has argued and established an unexpurgated case for Pluralistic Theism and Radical Realism,"—(ಅನೇಕ ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೊಬ್ಬನಾದ ದೇವರು ಮನುಷ್ಯನಂತೆ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಮಾತ್ರ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನೂ, ಪ್ರಪಂಚಸತ್ಯತ್ವವು ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದು ಎಂಬ ವಾದವನ್ನೂ 'ಮಧ್ವ'ರು ವಾದಿಸಿರುವರು ಮತ್ತು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವರು), ಎಂಬೀಮುಂತಾಗಿ ತಮ್ಮ ಲೇಖನವನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿರುವರು. ಉಪಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಉಪಸಂಹಾರಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಭಾರವನ್ನು ಓದುವವರ ಮೇಲೆ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ನಾನಾಭಾಷೆಯಿಂದ ತಮಗಿಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯದ ಸ್ತುತಿ, ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಯಾರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂದು ತಾವು ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೋ ಅವರ ಮಹತ್ವವರ್ಣನ, ತಮಗಿಷ್ಟವಲ್ಲದ ವಿಷಯದ ನಿಂದನೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆಂದು ತಾವು ತಿಳಿದಿರುವವರನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರಮಾಡುವ ನಾನಾಕ್ರಮ ಇತ್ಯಾದಿಯಾದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಂಗವಲ್ಲದ ಭಾಗವನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಿಂದ ತೆಗೆದುಬಿಟ್ಟರೆ ಲೇಖನಸ್ಥವಿಷಯವು ಇಷ್ಟುಪುಟಗಳನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಲು ಕಾರಣವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ; ಓದುವವರು ವಿಷಯದಮೇಲೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಡಲು ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವಿಷಯನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿಚಾರದಿಂದ ದೃಢೀಕೃತವಲ್ಲದ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಂಶವೇ ಪದೇಪದೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದು.—"Madhva's Pluralistic Theism replies that the doctrine of the degrees of reality is yet to be proved in the light of the Pramanas........The tiniest particle of sand on the seaside is as real as the Absolute,"—

(ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅನೇಕ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವಗಳೊಂದಿಗೆ ಒಪ್ಪುವ ಮಧ್ವರ ವಾದವು ಸತ್ಯತ್ವತಾರತಮ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲವೆಂದು ಉತ್ತರಕೊಡುತ್ತದೆ....ಸಮುದ್ರದಡದ ಮರಳಿನ ಅತಿಸಣ್ಣಕಣವೂ ಪರಮಾತ್ಮನಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾದುದು), ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ದೃಢಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗಳು ಆ ಲೇಖನವೆಲ್ಲಾ ಆಕ್ರಮಿಸಿರುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ತಿಳಿಯುವುದು ಮಾತ್ರ ಓದುವವರಿಗೇ ಸೇರಿರುವುದು. "ಇವನ್ನೆಲ್ಲಾ 'ಮಧ್ವ' ಸಮರ್ಥಿಸಿರುತ್ತಾರೆ, ಅವನ್ನೇ ವೇದಾದಿಗಳೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ", ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕಡಮೆಯಿಲ್ಲ:

ಪ್ಲೂರಲಿಸ್ಟಿಕ್ ಥಿಯಿಸಂ ಮತ್ತು ರ್‍ಯಾಡಿಕಲ್ ರಿಯಲಿಸಂ ಎಂದು ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖಕರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಪುನಃಪುನಃ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೂ, ಮೋನಿಸಂ ಅಥವಾ ಆಬ್ಸೊಲ್ಯೂಟಿಸಂ ಎಂದು ತಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನಾನಾವ್ಯಾಜದಿಂದ ನಾನಾಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ದೂಷಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಇವರ ಒಟ್ಟು ಲೇಖನವೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿರುವುದು. "Monistic Absolutism is not the only fashionable philosophy of life,"—(ಮೋನಿಸ್ಟಿಕ್ ಆಬ್ಸೊಲ್ಯೂಟಿಸಂ ಎಂಬ ವಾದವೊಂದೇ ಜೀವನದ ಸೊಗಸು ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ), ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಆ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಬೇಡಬೇಡವೆಂದರೂ ಬಿಡುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಪಾರಿಭಾಷಿಕಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನೇಕೋ ಆ ಲೇಖಕರು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ತಂಟೆಗೇ ಹೋದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೋನಿಸಂ ಮತ್ತು ಆಬ್ಸೊಲ್ಯೂಟಿಸಂ ಎಂಬ ಎರಡು ಪದಗಳಿಗೂ ಅದು ಹೇಗೋ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಿರರ್ಥಕವಾದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ. 'ಜಗನ್ಮೂಲಕಾರಣ ಒಂದು, ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ' ಎಂಬುದೇ ಈ ಎರಡು ಪದಗಳ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವ. ಈ ಪದಗಳು ಶಾಂಕರಾದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದವರು ಆ ಪದಗಳನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕ್ವಚಿತ್ ಯಾರಾದರೂ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಮೋನಿಸಂ ಅಥವಾ ಆಬ್ಸೊಲ್ಯೂಟಿಸಂ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದರೆ, ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ ಅರ್ಥವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಆ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚುಗಮನಕ್ಕೆ ತರಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ತಂದರೂ ನ್ಯಾಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆ ಪದಗಳು ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಸಂದರ್ಭವೊದಗಿದರೆ ಅವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಫ್ಯಾಷನ್ (fashion) ಗೋಸ್ಕರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವಲ್ಲ; ವಿಚಾರವು ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ, ಆತ್ಮಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೋಸ್ಕರ, ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ.

ಮೋನಿಸಂ ಎಂಬ ಪದವು ಅನೇಕಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದುವೇಳೆ ಆ ಪದಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನಾರ್ಥಗಳಿವೆ ಎಂದು ಏರ್ಪಡಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆ ಅರ್ಥ

ವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ಆ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ, ನಾವು ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ
ಆ ಪದದ ಉಪಯೋಗವು ಕಳೆಕೊಡುವುದಾದರೆ, ಆ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ
ಮಾತ್ರದಿಂದ ತಪ್ಪೇನಾಯಿತು? ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳ ಹಣೆಯಬರ
ಹವೇ ಇಂತಹದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ
ಪದಕ್ಕೆ ಜೀವ, ಕಮಲಾಸನ, ಶಬ್ದರಾಶಿ, ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಮುಂತಾದ ಎಷ್ಟೋ ಅರ್ಥ
ವಿರಬಹುದಾದ ಮಾತ್ರದಿಂದ, ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಸೂತ್ರಸ್ಥವಾದ
ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಷ್ಣುಪರತ್ವವು ತಪ್ಪಾಗುವುದೆ? ಹೀಗೆಯೇ ಮೋನಿಸಂ ಎಂಬ
ಪದವೂ ಅರ್ಥವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ತತ್ತ್ವವಾದಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಿ. ಆದರೆ ಅದು
'ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ' ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡು
ವುದಾದರೆ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕರಾದ ಗ್ರಂಥಕಾರರಿಂದ ಆ ಜಾತೀಯವಾದ ಭಾವವು ಅಂಗೀ
ಕೃತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಪರವಾಗಿ ಆ ಪದ
ವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು ವಿಚಾರಪರನಾದ ಒಬ್ಬ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿಗೆ ಸಮ್ಮತ
ವಾದರೆ, ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಪರವಾಗಿ ಆ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಬಾಧಕವೇನು?
ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಸಾಧುವಾದ ಕಲ್ಪ ಎಂದು ನಿರ್ಣೀತವಾಗಿರುವ ಅಂಶವನ್ನು
ವಾಚಕರು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೋನಿಸಂ ಎಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರದ
ಖಂಡನೆಗೆ ಹೊರಟು ಡ್ಯುಯಲಿಸಂ ಎಂಬ ದೋಷಗ್ರಸ್ತ್ರವಾದ ವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥನೆ
ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖನವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ, ಅದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ
ವನ್ನು ಉದ್ಧಾರಮಾಡುತ್ತೇನೆಂಬ ವ್ಯಾಜದಿಂದ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ
ತುಳಿಯುತ್ತಿದೆ ಎಂಬಂಶವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗದಿರದು. ಅರ್ಥಾತ್ ಜಗತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು
ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಅದರ ವಾದವು ಬ್ರಹ್ಮಾಭೇದವನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾಗಿ ಇದೇ
ಲೇಖಕರ ನಿಂದನೆಗೇ ಛಳಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಇದರಮೇಲೆ, ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ
ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಅವರು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳುವುದು ವ್ಯರ್ಥ, ವಿರುದ್ಧ ಮತ್ತು ಸ್ವವ್ಯಾ
ಹತವಾಗಿರುವುದು. ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು 'ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರ' ಎಂದು
ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವ ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ; ಪ್ರತಿಪ್ರಮೇಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಆ
ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕು. ಇದೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ
ವನ್ನು ಮೋನಿಸಂ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ತಿರುಳು. ಮತ್ತು ಮಧ್ವ
ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಡ್ಯುಯಲಿಸಂ ಎಂದು ಕರೆದವರು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ
ದವರು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವದ್ವಯ (dualism) ಎಂಬ
ಭಾವವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತನಿರಾಕರಣವಾಗುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವಾಗ, ಈ ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖ
ಕರು ಅದರಲ್ಲೇ ತೃಪ್ತಿಸಾಲದೆ ಪದೇಪದೇ ಪ್ಲೂರಲಿಸಂ (pluralism—ಸ್ವತಂತ್ರಾ
ನೇಕತ್ವವಾದ) ಎಂದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒತ್ತಿಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವುದರ ಔಚಿತ್ಯವು
ವಿಚಾರಾರ್ಹವಲ್ಲ.

ಅದ್ವೈತ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಗಳಿಂದ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದನ್ನು
ತೋರಿಸುವುದೂ ಈ ಲೇಖಕರ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದರೆ
ಈ ಉದ್ದೇಶ ನೆರವೇರಲು ಸಹಾಯಮಾಡುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕಂಡು
ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಲೇಖಕರು ಜೀವಾತ್ಮ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ 676
ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "He is *merely an appearance of the Absolute*"--
(ಅವನು ಪರತತ್ತ್ವದ 'ಅಪ್ಪಿಯರೆನ್ಸ್' ಮಾತ್ರ), ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅದ್ವೈತ
ಮತವೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವರು. ಆದರೆ 'ಅಪ್ಪಿಯರೆನ್ಸ್' ಎಂಬ ಪದದಲ್ಲಡಗಿರುವ
ಭಾವವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದು ಯೋಗ್ಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಉಪ
ಯೋಗಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಪ್ಪಿಯರೆನ್ಸ್ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತು' ಎಂದರ್ಥಮಾಡಿ,
ಅದಕ್ಕೂ ಅಬ್ಸೊಲ್ಯೂಟ್ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವಿಗೂ ಇವರು ಪದೇಪದೇ ಅಭೇದವನ್ನು
ಹೇಳಿ, ಇದೇ ಅದ್ವೈತಮತವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು. ಅದ್ವೈತವು
ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತುವಿನ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಅಭೇದ
ಎಂಬ ಭಾವ ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರ ಸರಿಯಾದ
ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಲೇಖನರಚನೆಗೆ ಅಂಗವಾಗಿರಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ
ಬೇಡವಾದುದನ್ನು ಅದ್ವೈತವೆಂದು ಕರೆದು, ಅದು ಅದ್ವೈತವಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ
ಅದನ್ನು ಅದ್ವೈತವೆಂದು ತಿಳಿದು, "ಮಧ್ವರು ಖಂಡನೆಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ" ಎಂದು ಈ
ಲೇಖನವು ಪುನಃಪುನಃ ಸಾರುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಈ ಎರಡು ಶಾಸ್ತ್ರ
ಗಳ ಪರಿಚಯವು ಬಹು ದೂರವಾಗಿದೆ ಎಂದರ್ಥವಾಗುವುದು. ಮತ್ತು ಇದೇ
ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ, 'ಅಪ್ಪಿಯರೆನ್ಸ್ ಮತ್ತು ಅಬ್ಸೊಲ್ಯೂಟ್ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಅಭೇದ
ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಮೋನಿಸಂ ಎಂದು ಹೆಸರು' ಎಂದು ಸ್ವಕಪೋಲಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅರ್ಥ
ವನ್ನು ಮೋನಿಸಂ ಎಂಬ ಪಾರಿಭಾಷಿಕಪದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿ, ಅದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು
ಶಪಥಮಾಡಿ, ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ದೋಷವೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ಪರಿಗಣಿತವಾದ
'ಡ್ಯುಯಲಿಸಂ' ಎಂಬುದೇ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು,
ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರವೋ ಅಪಕಾರವೋ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ
ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಮೋನಿಸಂ ಎಂಬುದು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದವನ್ನು
ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು; ಅಭೇದವಾದಕ್ಕೂ ಮೋನಿಸಂಗೂ
ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೋನಿಸಂ ಎಂದರೆ ಶಾಂಕರಾದ್ವೈತವಲ್ಲ; ಅದು
ಹರಿಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ ವಾದ.—ಮತ್ತು ಅಪ್ಪಿಯರೆನ್ಸ್ ಎಂಬ ಪ್ರತೀಚ್ಯಪದಕ್ಕೆ
ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತುವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಭಾಸ
ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ
ವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಜಗತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಆಭಾಸ, ಪ್ರತಿಬಿಂಬ,
ಅಂಶ ಅಥವಾ ಪರತಂತ್ರ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಆಭಾಸವೆನಿಸುವ ಜಗತ್ತಿಗೆ

ಕಾರಣವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆಬ್ಸೊಲ್ಯೂಟ್ ಎನಿಸುವನು. ಏವಂಚ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪೂರ್ಣ ಆಬ್ಸೊಲ್ಯೂಟಿಸಂ ಎಂದೇರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖಕರು ಆಬ್ಸೊಲ್ಯೂಟಿಸಂ ಎಂಬುದನ್ನು ಖಂಡನೆಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಖಂಡನೆಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗವಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಇವರ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲದ ಡ್ಯುಯಲಿಸಂ ತಾನೇ ತಾನು ತಾಂಡವವಾಡಲು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮವಾದವೆಂಬ ಭಾವದ ಅಪರಿಚಯ ಒಂದು ಕಡೆ, ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಚ್ಯ ಆಬ್ಸೊಲ್ಯೂಟಿಸಂ ಎಂಬುದರ ಹೃದಯದ ಅಗ್ರಹಣ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ, ಕಾರಣವಾಗಿರುವುವು. ಇವರ ವ್ಯಾಪಾರವು ವೇದಾಂತ ಎಂದರೆ ಮೊದಲು ತಪ್ಪಾಗಿ ಅದ್ವೈತ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು, ಮೋನಿಸಂ ಅಥವಾ ಆಬ್ಸೊಲ್ಯೂಟಿಸಂ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಅದ್ವೈತವನ್ನೂ ಒಂದುಮಾಡಿ, ಅನಂತರ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅದ್ವೈತದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದರಿಂದ ವೇದಾಂತವಲ್ಲ, ಫಿಲಾಸಫಿ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾಗಿರುವುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಭಾವಗಳು ಪ್ರವರ್ತಕವಾದಾಗ ರಚಿತವಾದ ಲೇಖನದಿಂದ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಸಹಾಯವೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಇದರಂತೆಯೇ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಈ ಲೇಖಕರು ಅರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಇವರ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ತಕ್ಕ ಆಧಾರ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 656ನೆಯ ಪುಟದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ, "........ followers of Ramanuja contend that freed spirits do not differ from one another,"—(ಮುಕ್ತಜೀವರು ಪರಸ್ಪರ ಭೇದವುಳ್ಳವರಲ್ಲ ಎಂದು ರಾಮಾನುಜೀಯರು ವಾದಿಸುವರು), ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಮುಕ್ತಜೀವರ ಅಭೇದವು ರಾಮಾನುಜಮತವಲ್ಲ; ಮುಕ್ತರೂ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನರೆಂಬುದೇ ರಾಮಾನುಜಸಿದ್ಧಾಂತ.—ಈ ವಾದಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ನಿಂದಿಸಿ ಈ ಲೇಖಕರು ಹೇಳುವುದಾದರೂ ಏನು, ಎಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, 666ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "Madhva's Radical Realism and Pluralism are based on the Upanishads, the Vedanta Sutras and the Gita,"—(ಮಧ್ವರ 'ಜಗತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರಸತ್ಯ' ಎಂಬ ವಾದವೂ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರಾನೇಕತ್ವವಾದವೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಸೂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಗೀತಾ ಇವುಗಳ ಆಧಾರವುಳ್ಳುವು), ಎಂದೂ, 678ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "The works of Madhva and Jayatirtha, of Vyasaraja, Vadiraja, and Vijayindra, and others mentioned in an earlier chapter have firmly grounded Radical Realism and Pluralistic theism on the rock of Ages,"—(ಮಧ್ವ, ಜಯತೀರ್ಥ, ವ್ಯಾಸರಾಜ, ವಾದಿರಾಜ, ವಿಜಯೀಂದ್ರ ಮತ್ತು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಮಿಕ್ಕವರ ಗ್ರಂಥಗಳು 'ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವತಂತ್ರಸತ್ಯತ್ವವಿದೆ' ಎಂಬ ವಾದವನ್ನೂ, 'ಸ್ವತಂತ್ರಾನೇಕತ್ವ

ವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ದೇವರು ಮನುಷ್ಯನಂತೆ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿ' ಎಂಬ ವಾದವನ್ನೂ ಕಾಲಗಳೆಂಬ ಬಂಡೆಯಮೇಲೆ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ರೂಢಮೂಲವಾಗಿಟ್ಟಿವೆ), ಎಂದೂ ಇವರು ಹೇಳುವರು. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಜ್ಞರು ಹೀಗೆ ವಾದಕ್ಕಾದರೂ ಹೇಳಲು ಸರ್ವಥಾ ಹಿಂತೆಗೆಯುವರೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಸನ್ಮೂಲಾಃ ಸೋಮ್ಯೇಮಾಃಪ್ರಜಾಃ, ಸದೇವಸೋಮ್ಯೇದಮಗ್ರಆಸೀತ್, ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ, ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯಯತಃ, ತದನನ್ಯತ್ವಮಾರಂಭಣಶಬ್ದಾದಿಭ್ಯಃ, ಅಂಶೋನಾನಾವ್ಯಪದೇಶಾತ್, ಅಹಂ ಸರ್ವಸ್ಯ ಪ್ರಭವಃ, ಮತ್ತಏವ ಪೃಥಗ್ಭಾವಾಃ, ಅತೋಸ್ಮಿಲೋಕೇ ವೇದೇಚ ಪ್ರಥಿತಃ ಪುರುಷೋತ್ತಮಃ, ತದೇವ ಕೇವಲಂ ಸತ್ಯಂ, ಎಂಬೀಮುಂತಾಗಿ ಉಪನಿಷದಾದಿಗಳು ಸಾರುತ್ತಿರುವಾಗ, ಅವುಗಳ ಪ್ರತಿವಾಕ್ಯ, ಪ್ರತಿಪದದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿರುಪಚರಿತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ, ಜಗತ್ತಿನ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುತ್ತಿರುವಾಗ, ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತಜ್ಞರಿಗೆ ತಾನೇ ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅನೇಕ ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುವೆಂದು ಹೇಳಲು ಧೈರ್ಯಬರುವುದು? ಆದರೆ ಈ ಲೇಖನಕ್ಕೆ 'ಪ್ಲೂರಲಿಸಂ' ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕನುಕೂಲವಾಗಿಯೇ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೇ ವಿಕಾರಪಡಿಸಿ ತಿರುಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಲೇಖನದಲ್ಲೆಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸೋಣ. 609ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಆ ಲೇಖಕರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುವರು: "............finite selves are postulated to have no origin in time. ('Anadi') 'Karma' the inexorable law ......holds sway"—(ಜೀವಾತ್ಮರು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದವರಾಗಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವರು. ಅನಾದಿಕರ್ಮವೆಂಬ ಅಪ್ರತಿಹತಶಕ್ತಿಯು........ತನ್ನ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದು). ಇದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಕಾರಣತ್ವವನ್ನು, ತನ್ಮೂಲಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿ ಪರತಂತ್ರ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಡಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇದನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಷೇಧಿಸಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಜೀವನಾಗಲಿ, ಕರ್ಮವಾಗಲಿ, ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ನಿರಂತರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅನಾದಿಯೆನಿಸುವುದು. ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬ ಅಪ್ರತಿಹತ; ತದತಿರಿಕ್ತ ಸರ್ವವೂ ಪರತಂತ್ರ, ಪರಮಾತ್ಮನಿರ್ಮಿತ.—ಏವಂಚ ಈ ಪ್ರಕೃತಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರಪರತಂತ್ರಗಳ ವಿವೇಚನೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ವಿವೇಚನೆಯೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಿರುಳು. ಪರಮಾತ್ಮನ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಈ ವಿವೇಚನೆಗೇ ಭೇದವಾದವೆಂದು ಹೆಸರು. "ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ" ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬರೆಯುವ ವ್ಯಾಜದಲ್ಲಿ ಯತ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರಪರತಂತ್ರವೆಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದು; ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಹಾಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡಿ ಪ್ರತಿ ಭಾವದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ತತ್ತ್ವದ

ಬೆಳಕನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೇ ಅದು ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರವಾದೀತೇ ಹೊರತು ಅನ್ಯಥಾ ಇಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಅಂಗವಾದ ಭಾಗಕ್ಕಿಂತ ಅದಕ್ಕೆ ಅನನುಕೂಲವಾದ ಭಾವವಿಶೇಷವೇ ಇವರ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕ ಎಂಬುದು ಇವರ 636ನೆಯ ಪುಟದ, "It is time a protest was emphatically recorded against this intolerable bureaucracy of Absolutism in Indian Philosophy."—(' ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಮೂಲಕಾರಣ ಒಂದು, ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಗುಣಪೂರ್ಣ' [Absolutism] ಎಂಬ ವಾದದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಹಿಸಲಶಕ್ಯ ; ಇದನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವ ಹೊತ್ತಾಗಿದೆ), ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲವಕಾಶವಿದೆ.

666ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, '........they are obliged to depend on English translations of works on Indian Philosophy,"—(ಅವರು [ಆಧುನಿಕ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃಗಳು] ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ಅವಶ್ಯಂ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ), ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವವು ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪದೇಪದೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದು. ಇಂಡಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಬರೆದ ಯಾರೋ ಮಹನೀಯರು ಸಂಸ್ಕೃತಜ್ಞರಲ್ಲ, ಅವರಿಗೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುವ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಈ ಭಾವ. ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖಕರಾದರೋ ಸಂಸ್ಕೃತಜ್ಞರು, ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಲು ಇವರೊಬ್ಬರಿಗೇ ಪೂರ್ಣಾಧಿಕಾರ, ಎಂಬ ಇವರ ಅಸಾಧಾರಣಮಹಿಮೆಯು ಅರ್ಥಾತ್ ಪದೇಪದೇ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಿರುವುದು. ಆದರೆ ಲೇಖನದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭವೊದಗುವುದು. ಮಾದರಿಗಾಗಿ ಒಂದೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

21ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "Just contrast knowledge that is true and reliable with that which is not, say with an illusion. The object simply *does not exist there*........whereas knowledge of silver and snake exists · the objects themselves *do not*.... ...In the present experience knowledge exists and the object *does not*. That is why illusions are *Apramana*, unreliable type of knowledge."—(ಪ್ರಮಾರೂಪವಾಗಿ ನಂಬಲರ್ಹವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅದಲ್ಲದ ಭ್ರಾಂತಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸು. ಅಲ್ಲಿ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲ........ಬೆಳ್ಳಿಯ ಮತ್ತು ಹಾವಿನ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದು, ಆದರೆ ವಿಷಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ......ಈ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿದೆ, ವಿಷಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಗಳು ಅಪ್ರಮಾಣ, ನಂಬಿಕೆಗರ್ಹವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನ), ಎಂದು ಈ ಲೇಖಕರು ಭ್ರಾಂತಿಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತಜ್ಞ

ರಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಜ್ಞರಾದವರು ಸರ್ವಥಾ ಹೇಳುವ ಮಾತಲ್ಲ. ಸತೋ ಅಸತ್ವಪ್ರತೀತಿಃ ಅಸತೋ ಸತ್ವಪ್ರತೀತಿಃ ಇತ್ಯನ್ಯಥಾಪ್ರತೀತೇರೇವ ಭ್ರಾಂತಿತ್ವಾತ್—(ಸತ್ತನ್ನು ಅಸತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಯೋಣ, ಅಸತ್ತನ್ನು ಸತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಯೋಣ, ಹೀಗೆ ಅನ್ಯಥಾ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೇ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು), ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಣೀತವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೂ ಪ್ರಕೃತಲೇಖಕರ ಭಾವಕ್ಕೂ ಬಹುದೂರ. ಮತ್ತು ಈ ಲೇಖಕರು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತವಾದ ರಜತ ಅಥವಾ ಸರ್ಪವು ಭ್ರಾಂತಿಯ ವಿಷಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಯತ್ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟಕರಣೇನ ಯತ್ ಜ್ಞಾನಂ ಉತ್ಪದ್ಯತೆ ಸತಸ್ಯವಿಷಯಃ—(ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಜ್ಞಾನಸಾಧನದಿಂದ ಯಾವ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಆ ವಸ್ತುವು ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯ), ಎಂದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿಯಮಿಸಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಶುಕ್ತಿರಜತ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯೇ ವಿಷಯ, ರಜತವಲ್ಲ; ರಜ್ಜುಸರ್ಪಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ರಜ್ಜುವೇ ವಿಷಯ, ಸರ್ಪವಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಭ್ರಾಂತಿಯ ವಿಷಯವು ಸತ್ತಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಹಸಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತನಿಯಮದಂತೆ ಭ್ರಾಂತಿವಿಷಯವು ಶುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ರಜ್ಜುವಾಗಿರುವಾಗ ಅದು ಸತ್ತಲ್ಲವೆಂದರೆ ಶುಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ, ರಜ್ಜುವಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ, ಬೌದ್ಧರ ಶೂನ್ಯವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿವಾದ.—ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾ ಎಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ. 'ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅರ್ಹವಾದ ಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಪುನಃ ವಿಶೇಷಣ ಕೊಡುವುದರಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯವಿಲ್ಲ; ಸಂಸ್ಕೃತದ ಯಥಾರ್ಥಂ ಎಂಬ ಪದದ ಸಿದ್ಧಾಂತಪರವಾದ ಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿದಾಗ ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಪರವಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದು, ಅದರ ವಿಷಯ ಯಾವುದೆಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನರಿತು, ದರ್ಶನಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ, ವಿಷಯ ಲೇಖನಮಾಡುವಾಗ ಮೇಲೆ ಉದಾಹೃತವಾದ ವಾಕ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾವಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ.

37ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು, "The *Anu-pramanas* are contrasted with the *Kevala-pramana*. The latter is believed to give rise to direct, intuitive apprehension. The former on the other hand can give rise to knowledge of an external Reality only indirectly,"—(ಅನುಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಕೇವಲಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಭೇದವಿದೆ. ಕೇವಲಪ್ರಮಾಣವು ಅವ್ಯವಹಿತವಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಸಾಧನವೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಅನುಪ್ರಮಾಣಗಳಾದರೋ ವ್ಯವಹಿತವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲುವು), ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು "ಪ್ರಮಾಣಲಕ್ಷಣ"ದ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಮೂಲ

ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಅರ್ಥದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇವು ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷಾಭಿಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುವು. "ಪ್ರಮಾಣ ಲಕ್ಷಣ"ದ ಮೂಲವಿದು:—ಯಥಾರ್ಥಂ ಪ್ರಮಾಣಂ। ತದ್ವಿವಿಧಂ। ಕೇವಲಮನು ಪ್ರಮಾಣಂಚ। ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಂ ಕೇವಲಂ। ತತ್ಸಾಧನಮನುಪ್ರಮಾಣಂ।........ ಅನುಪ್ರಮಾಣಂ ತ್ರಿವಿಧಂ। ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮನುಮಾನಮಾಗಮ ಇತಿ। ......ನಿರ್ದೋಷಾರ್ಥೇಂದ್ರಿಯ ಸನ್ನಿಕರ್ಷಃ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಂ। .... ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಂ ಸಪ್ತವಿಧಂ। ಸಾಕ್ಷಿ ಷಡಿಂದ್ರಿಯ ಭೇದೇನ"—(ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಪ್ರಮಾಣ. ಅದು ಎರಡು ವಿಧ: ಕೇವಲ ಮತ್ತು ಅನುಪ್ರಮಾಣವೆಂದು. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಕೇವಲ. ಅದರ ಸಾಧನವು ಅನುಪ್ರಮಾಣ. ಅನುಪ್ರಮಾಣವು ಮೂರು ವಿಧ: ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಆಗಮವೆಂದು........ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ...ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಏಳು ವಿಧ: ಸಾಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಷಡಿಂದ್ರಿಯಗಳೆಂದು). ಹೀಗಿರುವ "ಪ್ರಮಾಣ ಲಕ್ಷಣ"ದ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೂ ಪ್ರಕೃತಲೇಖನದ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಏನೇನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಕೇವಲಪ್ರಮಾಣವು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ; ಅದು ಸಾಧನವಲ್ಲ. ಅನುಪ್ರಮಾಣವು ಕೇವಲಪ್ರಮಾಣಸಾಧನ. ಜ್ಞಾನವೂ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧನವಾಗಬಹುದು, ಧೂಮಜ್ಞಾನವು ವಹ್ನಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವಂತೆ. ಅನುಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂಬ ಸಾಧನವು ಆತ್ಮ ಮೊದಲಾದುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇಷ್ಟು ಪ್ರಮೇಯ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಈಗ ತಾನೇ ಓದಲಾರಂಭಿಸಿದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗೂ ಪರಿಚಯವಿರಬೇಕಾದುದು.

ಹೀಗೆಯೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರತಿ ಅಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಲೇಖನವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಭಾವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇತರರನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯದವರು, ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ತಿಳಿಯದವರು ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ದೂಷಣೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದು; ಆದರೆ ಆ ದೂಷಣೆಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಧನಸಾಮಗ್ರಿಯು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ, ಗ್ರಂಥಸಂಕೋಚಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದ ಕೆಲವಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಪ್ರಕೃತವಿಚಾರವನ್ನು ಉಪರಮಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಈ ಪ್ರಕೃತಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಈಶ್ವರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಅನೇಕಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಅಶೇಷಶಕ್ತಿಯುಕ್ತಶ್ಚೇತ್ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾತ್ ದೋಷವಾರ್ಕಥಂ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಖಂಡನೆಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 142 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಮತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಾ ಅದನ್ನೇ ಪರ್ಯಾವಸಾನದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಭಾವವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಲು ಈ ಪುಟದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗಿರುವುದು: "Divine Omnipotence con-

forms to the laws of thought prevailing in the world. Vijayindra Tirtha observes in his 'Kantakoddhara.' 'Bhagavadaisvaryamapi-lokamaryadanurodheetyangeekarat.' (P. 75. Manuscript.) Divine Omnipotence does not create a mare's nest or a round-square though theoretically able to achieve all."—(ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಗ್ರಹಣನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಜಯೀಂದ್ರತೀರ್ಥರು ಅವರ ಕಂಟಕೋದ್ಧಾರದಲ್ಲಿ, 'ಭಗವದೈಶ್ವರ್ಯಮಪಿ ಲೋಕಮರ್ಯಾದಾನುರೋಧೀತ್ಯಂಗೀಕಾರಾತ್.' [ಪುಟ 75. ಬರೆದ ಪುಸ್ತಕ], ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯು ವಾದದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಾಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿದ್ದರೂ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ಹೆಣ್ಣು ಕುದುರೆಯ ಗೂಡನ್ನೂ' ಗುಂಡುಚೌಕವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ). ಈ ಭಾವವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು.
ಈಶ್ವರನು ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪ, ಎಂದರೆ ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯು ಅಪ್ರತಿಹತ; ಅವನ ಸೃಷ್ಟಿ
ವ್ಯಾಪಾರವು ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರಾಧೀನ; ಅವನು ಇಚ್ಛೆಮಾಡಿದ್ದು ನಿಯಮ; ಅವನು
ಇಚ್ಛಿಸಿದುದು ಸತ್ಯ, ನಿತ್ಯ ಎಂಬೀಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು, ಅಸ್ತು ಖಂಭಿದ್ರಮಿತಿ
ಯಾ ಹರೀಚ್ಛಾ ತದ್ವಶಾಸ್ನ ಭಃ। ಛಿದ್ರಾತ್ಮಕಂಹಿಸಂಜಾತಂ ಅನ್ಯಥಾ ನಿಬಿಡಂಭವೇತ್।
....ಕಿಂಚ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯನಂತರಮಪಿ ಆಕಾಶಾದಿನಾರಹಿತಮಪಿ ಅತೀತಾದಿಕಾಲಂ ಕರ್ತುಂ
ಶಕ್ನೋತಿ। ಇಚ್ಛಾಭಾವತ್ತು ತದಕರಣಂ ತದಭಾವಶ್ಚಕಾರ್ಯೋನ್ನೇಯಃ।........
ಉತ್ಪಿಪಾದಯಿಷೇದೀಶೋಯದಿಶೃಂಗಂ ಶಶಾದಿಕೇ। ಗವಾದಾವಿವಜಾಯೇತ ತದ
ಭಾವಾದಭೂತಸತ್॥—(ಆಕಾಶವು ಅವಕಾಶರೂಪವಾಗಲಿ ಎಂಬ ಹರೀಚ್ಛೆಯಂತೆ
ಆಕಾಶವು ಅವಕಾಶರೂಪವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿತು; ಹರೀಚ್ಛೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವು ನಿಬಿಡ
ವಾಗುತ್ತಿತ್ತು.....ಮತ್ತು ಆಕಾಶವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದಮೇಲೂ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಆಕಾ
ಶಾದಿಯಿಂದ ರಹಿತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಪರಮಾತ್ಮನು ಸಮರ್ಥನು; ಅವನಿಗೆ
ಇಚ್ಛೆಬರಲಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಇಚ್ಛೆಬರಲಿಲ್ಲವೆನ್ನಲು
ಅತೀತಾದಿಕಾಲವು ಆಕಾಶಾದಿಯಲ್ಲಿತ್ತೆಂಬ ನಮ್ಮ ಸ್ಮರಣೆಯೇ ಸಾಕ್ಷಿ....ಪರಮಾತ್ಮ
ನಿಗೆ ಮೊಲದಕೊಂಬನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿದ್ದರೆ ಗೋವಿನ ಕೊಂಬಿನಂತೆ
ಮೊಲಕ್ಕೂ ಕೊಂಬು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿತ್ತು. ಪರಮಾತ್ಮನ ಇಚ್ಛೆಯಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದಲೇ
ಮೊಲದ ಕೊಂಬು ಅಸತ್ತಾಗಿರುವುದು), ಎಂಬುದಾಗಿ ಚಂದ್ರಿಕಾಚಾರ್ಯರು ತಿಳಿಸು
ವುದರ ಮೂಲಕ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಸಾರಿಸಾರಿ ಸಾರುತ್ತಿರುವಾಗ,
ಅವರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ವಿಜಯೀಂದ್ರರು ಪರಮಾತ್ಮನ ಕರ್ತೃತ್ವಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಪೇಕ್ಷ
ಮಾಡುವರೆ? ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅವರೇ ಮೊದಲು ಮಾಧ್ವರಾಗುವರೆ? ಪರಮಾ
ತ್ಮನ ಕರ್ತೃತ್ವಶಕ್ತಿಯು ತುಚ್ಛವಾದ ಪ್ರಪಂಚನಿಯಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತ
ವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದು ಈಶ್ವರಶಕ್ತಿಯೆನಿಸುವುದೆ? ಸಾಪೇಕ್ಷಕರ್ತೃವಾದ ಪರ

ಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗುವನೆ? ಅವನ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಸಾಪೇಕ್ಷವನ್ನಾಗಿಮಾಡುವುದು ಈಶ್ವರನಿರಾಕರಣವಲ್ಲವೆ? ಹೀಗೆ ಈಶ್ವರನಿರಾಕರಣದ ಧೋರಣೆಗೆ ಪವಿತ್ರವಾದ ವಿಜಯೀಂದ್ರರ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ನಯಿಸಬಹುದೆ? ಒಂದುವೇಳೆ ಹೀಗೆಯೇ ವಿಜಯೀಂದ್ರರ ವಾಕ್ಯವಿರುವುದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಮಧ್ವಮತಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಲ್ಲವಾದರೆ, ಆ ವಾಕ್ಯವು ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದೆ?— ಹೀಗೆ ಮಧ್ವಮತದ ಪರಮಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕರ್ಥ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿರುವುದು. ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಅದು ಯಾವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಬರುವುದೋ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು. ಏವಂಚ ಆ ವಾಕ್ಯವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ವಸ್ತು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಅವನೇ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಪಂಚಮರ್ಯಾದೆಗೂ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು, ಅಥವಾ ಅದೇ ಪ್ರಪಂಚಮರ್ಯಾದೆಯಾಗುವುದು ಎಂಬ ಮಹಿಮಾತಿಶಯವನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನ ಶಕ್ತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಕೃತಲೇಖನದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಪರಮಾತ್ಮನ ಶಕ್ತಿಗೆ ಅವಧಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಉದಾಹೃತವಾಗಿದೆಯಾದ ಕಾರಣ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅಥವಾ ವಿಜಯೀಂದ್ರರನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಂತಾಗುವುದು.

642 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "In his 'Tatvasamkhyana' Madhva has clearly explained that God's independence is His inalienable attribute. But then, the reality possessed by the finite, the para-tantra, the dependent is the same as that possessed by God........Dependence cannot be equated to appearance, and Independence to Reality. It has been argued by Madhva....that the reality possessed by finite creation is 'Paramarthika'—of the same degree as reality possessed by the Absolute or Brahman"—(ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವರು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಅವನ ಅನಿವರ್ತ್ಯವಾದ ವಿಶೇಷಣವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪರತಂತ್ರಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವು ದೇವರ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮವಾದುದು.... ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಆಭಾಸಕ್ಕೆ ಸಮಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪರತಂತ್ರದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವದಷ್ಟೇ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೆಂದು ಮಧ್ವರಿಂದ ಸಾಧಿತವಾಗಿದೆ), ಎಂದಿದೆ. ಇದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಯಾವ ಭಾವವೂ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಪರಮಾತ್ಮತ್ವ; ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಸತ್ಯತ್ವ. ಪರತಂತ್ರದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸ್ವತಂತ್ರದ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತನಿರಾಕರಣ.

ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನೆನಿಸುವುದು; ಜಗತ್ತಾದರೆ ಪರತಂತ್ರವೆನಿಸುವುದು. ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸ್ವತಂತ್ರ; ಪರತಂತ್ರವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ಯತ್ವವು ಪರತಂತ್ರ. ಇವೆರಡು ಸತ್ಯತ್ವಗಳೂ ಸಮವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಒಂದುವೇಳೆ ಇವೆರಡರ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸಮವಾದರೆ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಅಲ್ಲ, ಪರತಂತ್ರವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು, ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಅಲ್ಲದ, ಪರತಂತ್ರವೂ ಅಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯವು "ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ"ದ, ಸ್ವತಂತ್ರಮಸ್ವತಂತ್ರಂ ಚ ದ್ವಿವಿಧಂ ತತ್ತ್ವಮಿಷ್ಯತೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಸ್ವತಂತ್ರವು ಪರ; ಅಸ್ವತಂತ್ರವು ಅಪರ. ಸತ್ಯತ್ವವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪರ, ಅಸ್ವತಂತ್ರವಾದರೆ ಅಪರ. ಪರವೇ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ; ಅಪರವು ಅಪಕೃಷ್ಟ ಅಥವಾ ಅವರ. ಹೀಗೆ ಸತ್ಯತ್ವತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವೆಲ್ಲಿ ಬಂತು? ಸತ್ಯತ್ವತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು ಮಾಯಾವಾದ; ಆ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವುದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತನಿರಾಕರಣ.

ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವು ಆಭಾಸರೂಪವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರನಿರಾಕರಣ. ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಪರತಂತ್ರವು ಆಭಾಸರೂಪವಾದುದು. ತತ ಆಭಾಸತೇ ನಿತ್ಯಂ ತದ್ವದಾಭಾಸತೇಪಿಚ। ಭಾನಮಸ್ತಿತ್ವಮಪಿಚೈವಾ ಸಮಂತಾದ್ಯತಃ। ಆಭಾಸನಿವ ಪುರುಷಾಃ ಸದೈವ ಪರಮಾತ್ಮನಃ॥ ಎಂಬ "ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ"ದಂತೆ ಸದಾ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾದಿಯುಳ್ಳ ಜಗತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನ ಆಭಾಸರೂಪವಾದುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು "ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ"ದಲ್ಲಿ ಪರತಂತ್ರವೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು. ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವಂತೆ, ಆಭಾಸವೆಂಬುದೇ 'ಅಪ್ಪಿಯರೆನ್ಸ್' ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದದ ಸರಿಯಾದ ಭಾಷಾಂತರ; 'ಅಪ್ಪಿಯರೆನ್ಸ್' ಎಂದರೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವುದು ವಿಚಾರಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಆ ಭಾಷೆಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ.—ಮತ್ತು ಈ ಲೇಖಕರು ಉದಾಹೃತವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಸತ್ಯತ್ವರೂಪವಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪರಮ ಅಸಮ್ಮತ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಮೇವ ಸತ್ಯತ್ವಂ ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು "ಭಾಗವತ ತಾತ್ಪರ್ಯ"ದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಡೀ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಈ ಭಾವವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ಏವಂಚ ಈ ತತ್ತ್ವಪರಿಚಯವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಸತ್ಯತ್ವವಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರನಿರಾಕರಣ.—"ಪರತಂತ್ರದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೆಂದು ಮಧ್ವರಿಂದ ಸಾಧಿತವಾಗಿದೆ," ಎಂದು ಈ ಲೇಖಕರ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವ. ಇದು ಮಾಧ್ವಭಾವವನ್ನರಿತು ಆಡಿದ ಮಾತಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರಂ ಪರಮಾರ್ಥಾಖ್ಯಂ.... ಪಾರಮಾರ್ಥ್ಯೇನ ನಾಸ್ತ್ಯೇವ ತದನ್ಯತ್ ತದ್ವಶಂಯತಃ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಆಚಾರ್ಯರು ಪರತಂತ್ರ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೆಂದು ಸಾಧಿಸಿರುವರು

ಎನ್ನಲು ಯಾರಿಗೆ ತಾನೆ ಧೈರ್ಯ ಬಂದೀತು? ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಅಬಾಧ್ಯ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಎಂಬ ಪಾರಿಭಾಷಿಕಪದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವರು. ಅವರೊಡನೆ ವಾದಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವು ಬಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಆಚಾರ್ಯರು ಅಬಾಧ್ಯ ಎಂದರು; ಇದನ್ನೇ ಅದ್ವೈತಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ. ಹೀಗೆ ವಾದದಲ್ಲಿನ ಮಾತನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ನಯಿಸುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಪ್ರದಾಯವಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮರ್ಯಾದೆಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕು; ವಾದದಲ್ಲಿನ ಮರ್ಯಾದೆಯೇ ಬೇರೆ. ಈ ರಹಸ್ಯವು ಆಚಾರ್ಯರ, ಸ್ವನ್ಯಾಯೈಃ ಸಾಧನಂ ಕಾರ್ಯಂ ಪರನ್ಯಾಯೈಸ್ತು ದೂಷಣಂ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಈಗ ನಾವು ಹೊರಟಿರುವುದು ಆಚಾರ್ಯರ ಸ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ. ಸ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸರ್ವರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಅಥವಾ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವರೂಪವಾದುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಲವಲೇಶಭಾಧಕ ತಂದರೂ ಅದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದವಾಗುವುದೆಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸ್ವತಂತ್ರಪರತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಮವೆಂದರೆ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವೆಲ್ಲಿ ಬಂತು? ಸ್ವತಂತ್ರಪರತಂತ್ರತತ್ತ್ವಗಳ ವಿವೇಕವೆಲ್ಲಿ ಬಂತು? ಭೇದವಾದವೆಲ್ಲಿ ಬಂತು? ವಿಷ್ಣುಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಸಮಾನವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದ ಜಗಜ್ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಏಕೆ? ಮತ್ತು ಸತ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಮವಾದ ಜಗತ್ತು ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಬ್ರಹ್ಮಾಭಿನ್ನವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಈ ಅಭೇದವೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಾದರೆ, ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಅದ್ವೈತವೇನು ಅಪರಾಧ ಮಾಡಿತು? ಆಚಾರ್ಯರ ಅವತಾರಕ್ಕೆ ಕೃತ್ಯವೇನು? ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಅನಂತ ದೋಷದುಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಪ್ರಕೃತ "ರೇಯ್ಸ್ ಆಫ್ ರಿಯಲಿಸಂ" ಎಂಬ ಲೇಖನ. ಇದು ಆಕಾರ ಬೇರೆಯಾದರೂ ಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೋ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೋ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ವಿಚಾರದಿಂದ ನಿರರ್ಗಳವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಸತ್ಯತ್ವಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಕೃತಲೇಖನವು ಮಹಾಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರೂ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಿಷಯಕ್ಕಿರುವ ಸ್ವಭಾವಬಲದಿಂದ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಂತಿದೆ. ಸತ್ಯತ್ವಸಾಮ್ಯಕ್ಕೆ ದತ್ತವಾದ ಈ ಲೇಖನದ 562 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಗೋ, "Only scriptual (scriptural?) texts proclaim the nature of Brahman. That is the highest truth ..."—(ಆಗಮಗ್ರಂಥಗಳು ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಘೋಷಿಸುವುವು. ಅದು ಅತ್ಯುತ್ತಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ), 613 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "....the Lord Narayana is to be thought of, contemplated upon, and worshipped as the Supremest Reality, the only Independent Entity."—(ಸ್ವಾಮಿ ನಾರಾಯಣನು ಅತ್ಯುತ್ತಮಸತ್ಯ, ಒಂದೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತು ಎಂದು ಜ್ಞಾತ, ಧ್ಯಾತ ಮತ್ತು ಪೂಜಿತನಾಗಬೇಕು), 614 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "The nature of the Supreme Being should be known accurately."—(ಸರ್ವೋತ್ತಮವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ತಪ್ಪಿಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತವಾಗಬೇಕು), ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿರುವುವು. ಇವಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಸತ್ಯತ್ವಸಾಮ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಗ್ರಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆ ಲೇಖಕರೇ ಬರೆದ ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಭಾವದ ಮೇಲೆ ಸ್ವಲ್ಪ ದೃಷ್ಟಿಯಿಟ್ಟರೆ, ಸತ್ಯತ್ವ ತಾರತಮ್ಯವೂ, ತನ್ಮೂಲಕ ಡ್ಯುಯಲಿಸಂ ಮತ್ತು ಪ್ಲೂರಲಿಸಂ ನಿರಾಕರಣವೂ, ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಮೋನಿಸಂ ಅಥವಾ ಆಬ್ಸೊಲ್ಯೂಟಿಸಂ ಸ್ಥಾಪನೆಯೂ ಸ್ವತಏವ ಸಿದ್ಧಿಸುವುವು.

ಇದುವರೆಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಪಾರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡ ಲೇಖನದ ವಿಧಾನವು ಹೀಗಿರುವುದೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಮತ್ತು ಸಂಭಾವಿತವೇ ಅಲ್ಲದ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಸೂಚಕವಾಗಿ ಒಂದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತೇನೆ. 618 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಜೀವರು ಮುಕ್ತಿಯ ಅನಂತರ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಐಹಿಕವ್ಯಾಪಾರವು ವಿಚಿತ್ರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ:—"At grave moments of Cosmic crises, free spirits, by the command of the Supreme Lord may take birth on Earth and . . . and render inestimable service to struggling humanity. . . . Birth on this planet does not obscure the inherent spiritual light of the free spirits who take care not to be imprisoned again in the Karmic chain. They simply work in the interests of erring, struggling members of humanity, and disappear when they think that their mission is fulfilled."—(ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾದಾಗ ಮುಕ್ತರು ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಪ್ಪಣೆಯಂತೆ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ತೊಳಲುವ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಅಮೌಲ್ಯವಾದ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹುಟ್ಟಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವರ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಮುಕ್ತತ್ವಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯಿಲ್ಲ; ಅವರು ಕರ್ಮಬಂಧಕ್ಕೆ ಪುನಃ ಸಿಗದಹಾಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ತಪ್ಪುಮಾಡಿ ತೊಳಲುವ ಮನುಷ್ಯರ ಉಪಕಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸುಮ್ಮನೆ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಕೆಲಸವಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಅದೃಶ್ಯರಾಗುತ್ತಾರೆ). ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಆಪಾತತಃ ತೋರಿಬರುವ ಮಹತ್ವವೇನೇ ಇರಲಿ, ಇದು ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೇ ಮೂಲೆಗೆ ಒತ್ತಿಟ್ಟು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅಧಿಕೋಕ್ತಿ

ಯಲ್ಲ. ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಚ ಪುನರಾವರ್ತತೆ ನಚ ಪುನರಾವರ್ತತೆ ಎಂದು ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಸೂತ್ರಕಾರರ ಖಂಡನೆ ಮತ್ತು ನಿರರ್ಗಳವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಧಕರ್ತೃತ್ವ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷಕರ್ತೃತ್ವವು ಪರಮಾತ್ಮನದೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಖಂಡನೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವ ಪ್ರಮೇಯವು ಅತಿ ವಿರಳ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದರೂ ಒಂದು ನಿಯಮವಿದೆ. ಉಕ್ತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಬೇಕು, ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು ಮತ್ತು ಪರಮಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತಲೇಖನವು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಭಂಗಸ್ಥಾನ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೋರಿದ ವಿಷಯ ಹೇಳುವುದು, ಇದೇ ಸರಿ ಎಂದು ಶಪಥಮಾಡುವುದು, ಎದುರುಪಕ್ಷವನ್ನು ಬಯ್ಯುವುದು, ಈ ಮೂರರಿಂದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವೇರ್ಪಟ್ಟಿತು ಎಂಬ ಭಾವವೇ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರವರ್ತಕ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 566ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ, "... Sense-knowledge is quite competent to grasp the highest reality and that the reality possessed by a given object, X, or Y, or Z is of the same degree as the reality possessed by the Supreme Being. Finite objects perish. Brahman is eternal. On that ground it is absurd to argue that the Latter alone is real and not the former. Nor is it correct to argue that the reality of the former is to be assigned a lower degree as if the reality of an object however small and insignificant, can be written off by means of the fiat of the absolutist or any other denominational philosopher, or metaphysician. Reality is the undeniable and inalienable birthright of every object, idea, concept, value, et hoc. . . . *It* is apprehended by sense-organs or Sakshi as the case may be." (ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸರ್ವೋತ್ತಮವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಲು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಮರ್ಥವಾದುವು. ಪ್ರಪಂಚವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ಯತ್ವವೂ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ಯತ್ವವೂ ಸಮವಾದುವು. ಸಾವಧಿಕವಸ್ತುಗಳು ನಶಿಸುವುವು. ಬ್ರಹ್ಮನಿತ್ಯ. ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಸತ್ಯ, ಜಗತ್ತಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಶುದ್ಧ ತಪ್ಪು. ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಪಂಚವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ಯತ್ವವು ಅಪಕೃಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವಸ್ತು ಎಷ್ಟೇ ಚಿಕ್ಕದಾಗಲಿ, ಗಮನಕ್ಕೇ ಅರ್ಹವಲ್ಲದುದಾಗಲಿ, ಅದರ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸರ್ವೋತ್ತಮತತ್ತ್ವವಾದಿಯ ಅಥವಾ ಇನ್ನು ಯಾವ ನಾಮಧಾರಿತತ್ತ್ವವಾದಿಯ ಕಟ್ಟಪ್ಪಣೆಯಿಂದ ಅಳಿಸು

ವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯತ್ವವು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತು, ಭಾವ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ನಿಷೇಧಾರ್ಹವಲ್ಲದ, ವ್ಯಾವರ್ತ್ಯವಲ್ಲದ ಜನ್ಮಸಿದ್ಧವಾದ ಹಕ್ಕು. ಇದು ಇಂದ್ರಿಯವೋ ಸಾಕ್ಷಿಯೋ ಅದರಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು).—ಈ ಭಾಷೆ ಶಾಸ್ತ್ರವಲ್ಲ, ಯುಕ್ತವಲ್ಲ, ಪ್ರಮೇಯಕಥನವಲ್ಲ, ಸಂಬದ್ಧವಲ್ಲ, ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲ, ಅನುಭವಾನುಗುಣವಲ್ಲ, ವಿಚಾರಾರ್ಹವೂ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಲೇಖನವು ಈ ರೀತಿಯ ಭಾಷೆಯ ಒಟ್ಟುರಾಶಿಯ ರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವುದೇನೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಅಪರಿಚಿತರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಈ ಪ್ರಕೃತಲೇಖನವು ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಮಾತು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ವರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆಯೋ ಎನ್ನುವ ಹಾಗಿದೆ. 619ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿರುವ "Self-aggrandisement, self-glorification, and belittling of others govern the life of the modern civilized man."–(ತನ್ನ ಸರ್ವಾಕ್ರಮಣ ಬುದ್ಧಿ, ತನ್ನ ಶ್ರೇಷ್ಠತ್ವಖ್ಯಾಪನ ಮತ್ತು ಇತರರನ್ನು ತುಚ್ಛವಾಗಿ ಭಾವಿಸೋಣ ಎಂಬಿವು ಈ ಕಾಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನರಿತವನ ಜೀವನವನ್ನು ಆಳುತ್ತಿರುವುವು) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖನಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದೇ?

ಇದು ಹೀಗಿರಲಿ. ನಿತ್ಯಸತ್ಯ ಶಬ್ದಯೋಃ ಐಕಾರ್ಥ್ಯಸ್ಯ ವಕ್ಷ್ಯಮಾಣತ್ವಾತ್ ಎಂಬಂತೆ ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸತ್ಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಏಕಾರ್ಥಕ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಮೇಯವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಈಗ ತಾನೇ ಉದಾಹೃತವಾದ ಸತ್ಯತ್ವತಾರತಮ್ಯನಿಷೇಧಕವಾದ ಮಾತುಗಳು ಅಸಂಭಾವಿತ. ಅನಿತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಅಪಕೃಷ್ಟಸತ್ಯ, ಅದು ಪರತಂತ್ರ. ನಿತ್ಯನಾದ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಅತಏವ ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟ ಸತ್ಯ ಎಂಬ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ ಭಾವವು ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖನದಂತಹ ಸಹಸ್ರಾರು ಲೇಖನಗಳು ಬಂದರೂ ಸರಿ, ತಿರಸ್ಕೃತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮಧ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಅನನುಗುಣವಾದ ಪ್ರಕೃತಲೇಖನದ ಔಚಿತ್ಯವಿಚಾ ರಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಸೂಚಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಉಪರಮಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಉಪಸಂಹಾರ

ಇದುವರೆಗೆ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೇ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷನಿರಾಕರಣ ಮೂಲಕ ಮೂಲಟೀಕಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಲಾಯಿತು. ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿರರ್ಗಳವಾದ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವ, ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಸತ್ಯತ್ವ, ಈ ಪ್ರಮೇಯನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ, ನಿರಂತರವಾದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಭ್ಯಾಸವೇ ಅತ್ಯುತ್ತಮಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಎಂಬಿವೇ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಮುಖ್ಯವಿಷಯಗಳು. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ಸಂಕೋಚಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಅದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲವೆಂದೇ

ನಿರ್ಣಯ. ಈ ಅಂಶವೂ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಇದೇ ಪ್ರಮೇಯಗಳೇ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನನ್ನ "ದ್ವೈತಫಿಲಾಸಫಿ" ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿಪುಲವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿರುವುವು; ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ನನ್ನಿಂದಲೇ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಮೂರು ಪುಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶದೀಕೃತವಾಗಿರುವುವು. ಪ್ರಕೃತ ಈ ಗ್ರಂಥವು ವಿಚಾರಪರರಾದ ಕನ್ನಡಿಗರ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ರಚಿತವಾಗಿರುವುದು. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಈ ಐದು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಒಂದೇ ಆದರೂ, ಅವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುವುದು; ಈ ಕ್ರಮಭೇದವು ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಮೇಯದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಹು ಉಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸವೇ ಪರಮಸಾಧನವೆನ್ನುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಅನೇಕ ಕ್ರಮಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ, ಹರಿಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂಬ ಪರಮಪ್ರಮೇಯದ ನಿರ್ಣಯದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರಪರರಾದವರು ಮನಸ್ಸಮಾಧಾನದಿಂದ ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವತಂತ್ರ, ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತು ಸರ್ವಥಾ ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬುದೊಂದೇ ಆಚಾರ್ಯರಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ತತ್ತ್ವ. ಇದರ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನುಸಂಧಾನ ದೇಶ, ಕಾಲ, ವರ್ಣ, ಜಾತಿ ಮುಂತಾದ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಯೋಗ್ಯರಾದ ಸರ್ವರಿಗೂ ಐಹಿಕ ಆಮುಷ್ಮಿಕ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಸಾಧನ ಎಂಬುದನ್ನರಿತು, ಜನಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೂ ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಈ ಉದಾತ್ತತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪರಿಚಯಮಾಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಒಂದೇ ನನ್ನ ಈ ಅನೇಕವಿಧವಾದ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಉದ್ದೇಶ.

ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು, ಎಂದರೆ ಸ್ವಾಧೀನಸತ್ತಾಕತ್ವವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿ ತಾನೇ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತು ಭಗವದ್ದತ್ತವಲ್ಲದ ಸತ್ತೆಯುಳ್ಳದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ನಾನಾಕ್ಲೇಶರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರದ ಮೂಲಕಾರಣ, ಇದರ ಬದಲು ಜಗತ್ತು ಸರ್ವಥಾ ಪರಾಯತ್ತವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನುಸಂಧಾನವೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಾಧನ, ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸರ್ವಮೂಲಸಮಸ್ತಗ್ರಂಥಗಳು ಮತ್ತು ಟೀಕಾಟಿಪ್ಪಣೀ ರೂಪವಾದ ವಿಸ್ತಾರ ಇವುಗಳಿಂದ ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟೋಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದರ ಮೇಲೆ, ವಿಷ್ಣ್ವಾಧಿಕ್ಯವಿರೋಧೀನಿ **ಯಾನಿವೇದವಚಾಂಸ್ಯಪಿ ತಾನಿ ಯೋಜ್ಯಾನ್ಯಾನುಕೂಲ್ಯಾತ್ ವಿಷ್ಣ್ವಾಧಿಕ್ಯಸ್ಯ ಸರ್ವಶಃ** —([ವಿಷ್ಣುವಿನ ಆಧಿಕ್ಯವೇ, ಎಂದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಅಥವಾ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವೇ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವಾದುದರಿಂದ] ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಆಪಾತತಃ ತೋರಿಬರುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಸರ್ವರೀತಿಯಿಂದಲೂ ವಿಷ್ಣ್ವಾಧಿಕ್ಯವೆಂಬ ಮಹಾಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕು), ಎಂಬೀ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಪುನಃ ಆಚಾರ್ಯರ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಬೇರೆ. ಆಚಾರ್ಯರ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟೇ

ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಿ, ಇದು ಔಪಚಾರಿಕ, ಗೌಣ ಎಂಬೀ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಈಗ ತಾನೇ ಉದಾಹೃತವಾದ ಆಚಾರ್ಯರ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬಾಧಿತ ಮತ್ತು, **ಅತೋಽನ್ಯೋ ಗ್ರಂಥವಿಸ್ತಾರಃ ನೈವಶಾಸ್ತ್ರಂ ಕುವರ್ತ್ಮ ತತ್**—(ಇದನ್ನುಳಿದು, ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣ್ವಾಧಿಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಲ್ಲದ ಗ್ರಂಥವಿಸ್ತಾರ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಅಯುಕ್ತವಾದ ಮಾರ್ಗ) ಎಂಬೀ ರೀತಿಯ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಮಾಡಿರುವ ಸ್ಪಷ್ಟನಿಂದೆಗೆ ವಿಷಯವಾದುದು. ಬ್ರಹ್ಮಭಾವಕ್ಕೆ ಗೌರವಕೊಡದೆ ಅಬ್ರಹ್ಮವಾದಲ್ಲಿ ರುಚಿಯುಳ್ಳವರು ಏನೇ ಹೇಳಲಿ, **ಯಾವದ್ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷ್ಠಿತಂ ತಾವತೀವಾಕ್** ಎಂಬ ವೈದಿಕಮರ್ಯಾದೆಗನುಗುಣವಾಗಿ, ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿ ಗುಣಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕನಾಗಿ ಸ್ವೇತರಸಮಸ್ತವಸ್ತುನಿರ್ವಾಹಕನಾದುದರಿಂದ, ಅವನ ಪರವಾದ, ಎಂದರೆ ಅವನ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ನಿತ್ಯಜಯಶೀಲವಾದುದು.

ಸರ್ವೇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರೇರಕೇಣ ಶ್ರೀಪ್ರಾಣಪತಿನೇರಿತಃ ।
ಯದವೋಚಮಹಂ ತೇನ ಪ್ರೀಣಾತು ಪುರುಷೋತ್ತಮಃ ॥

ಈ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುವು

I. THE DVAITA PHILOSOPHY AND ITS PLACE IN THE VEDANTA ("ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ").— ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯ ಪ್ರಕಟಣೆ, 1941. ಬೆಲೆ: ರೂ. 3—0—0

ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು :—1. 'ಫಿಲಾಸಫಿಕಲ್ ರೆವ್ಯೂ', ಅಮೇರಿಕ, 1942—"His execellent exposition of the Dvaita Vedanta is a most valuable contribution," (ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ದ್ವೈತವೇದಾಂತಾನುವಾದವು ಬಹು ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ವಿದ್ಯಾಸೇವೆಯಾಗಿದೆ).

2. 'ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ಫಿಲಾಸಫಿ', ಅಮೇರಿಕ, 1942—"He has made a real contribution ...This is a technical study for professional philosophers," (ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವು ವಾಸ್ತವವಾದ ವಿದ್ಯಾಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.... ಈ ಗ್ರಂಥಸ್ಥವಿಷಯವು ತತ್ತ್ವವಿದ್ಯಾವಿಶಾರದರಿಂದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದು.)

3. ಸರ್ ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್—I have no doubt that it will be a very valuable work." (ಈ ಗ್ರಂಥವು ಬಹು ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದಾಗುವುದೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ).

4. 'ಪ್ರಬುದ್ಧ ಭಾರತ'—"........faithfully summarise Advaitha, Visishtadvaita and Dvaita....We have to remember that the Vidwan has the distinction of being the first to bring Madhva's Philosophy to the forefront in such an able and scholarly manner," (ಈ ಗ್ರಂಥದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಅದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ, ದ್ವೈತವೇದಾಂತಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ....ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಧ್ವತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಂಡಿತ್ಯಪೂರ್ವಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ತರುವುದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯವರೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿಡಬೇಕು.)

5. 'ಮಾಡರ್ನ್ ರೆವ್ಯೂ' ಕಲ್ಕತ್ತಾ—"The book... fulfils a longfelt want and is a masterly study of the Philosophy of Madhvacharya," (ಈ ಗ್ರಂಥವು ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಆವಶ್ಯಕವಾದುದನ್ನು ಸಾರ್ಥಕಪಡಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ.)

6. ಭಂಡಾರ್ಕರ್ ರಿಸರ್ಚ್ ಇನ್ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್, ಪೂನ—"The author himself a devout Dvaitin has presented in this book the Philosophy of Madhvacharya succinctly and systematically. In fact such a work was long needed for the study of the great Acharya, who has been unnecessarily neglected in the philosophical world....We thank the author for this excellent presentation....The University should be congratulated ..." (ಈ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವು ಶುದ್ಧದ್ವೈತಿ; ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿಯೂ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿಯೂ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಯಾವ ಆಚಾರ್ಯರು ಆಧುನಿಕತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅನಾವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಉದಾಸೀನಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೋ ಅಂತಹ ದೊಡ್ಡ ಆಚಾರ್ಯರ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಇಂತಹ ಗ್ರಂಥವು ಬಹು ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿತ್ತು.... ಇಂತಹ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವನ್ನು ವಂದಿಸುತ್ತೇವೆ.... ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯು ಅಭಿನಂದನಾರ್ಹವಾದುದು....)

7. 'ದಿ ಕಲ್ಕಟಾ ರೆವ್ಯೂ', 1943—"The work is an exposition of the Vedanta Philosophy from the Dvaita standpoint of Madhvacharya and incidentally deals also with Sankarite Advaita and Ramanujist Visistadvaita as *Purva paksha*........The book will be welcomed by all scholars in Indian thought as presenting a somewhat neglected aspect of Vedanta and as also providing a valuable critique of orthodox Vedantism from a new angle of vision........ The work undoubtedly is of value as exploring comparitively unknown territory and as combining both precision and thoroughness in its exposition ....as a pioneer work in a new field........very much appreciated by scholars."

...... ಈ ಗ್ರಂಥವು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ದ್ವೈತವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಶಾಂಕರಾದ್ವೈತವನ್ನೂ ರಾಮಾನುಜೀಯ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವನ್ನೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ವೇದಾಂತತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು........ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಸರ್ವರಿಂದಲೂ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಸುಸ್ವಾಗತವಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ೧. ಈ ಗ್ರಂಥವು ಇದುವರೆಗೂ ಉದಾಸೀನಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ವೇದಾಂತತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು, ಮತ್ತು ೨. ಈ ಗ್ರಂಥವು ಒಂದು (ಅಪೂರ್ವವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದುವರೆಗೆ ವೇದಾಂ[illegible]ದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿನ ಗುಣದೋಷಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದು........ಇದುವರೆಗೂ ಒಟ್ಟಿನ

ಮೇಲೆ ಅಜ್ಞಾತವಾದ ವೇದಾಂತತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಶೈಲಿಯು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣವಾದುದರಿಂದಲೂ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ........ಇದು ಒಂದು ಹೊಸ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪರಿಚಯಮಾಡಿಸುವ ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಂಥ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ಇದು ಬಹುವಾಗಿ ಶ್ಲಾಘಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು.

8. ಶ್ರೀ ಭಾರತಧರ್ಮ ಮಹಾಮಂಡಲ, ಆಲ್ ಇಂಡಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ, ಬೆನಾರಿಸ್, 1942—" Your book........has been much appreciated by the learned elder members of.... Mahamandal.... The excellence of your production furthering the cause of sacred knowledge which leads to the attainment of eternal bliss....The noble excellence of your work...." (ನಿಮ್ಮ ಗ್ರಂಥವು ಮಹಾಮಂಡಲದ ಪಂಡಿತರೂ ಹಿರಿಯರೂ ಆದ ಸದಸ್ಯರಿಂದ ಬಹುವಾಗಿ ಶ್ಲಾಘಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ....ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೋ ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಮಹಿಮೆಯುಳ್ಳದು ನಿಮ್ಮ ಗ್ರಂಥ....ಉದಾತ್ತರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮತ್ವವುಳ್ಳದು.)

" The Sanskrit and Spiritual University Department of Sri Bharat Dharma Mahamandal has conferred the National Honour of Doctor of Oriental Culture on Sriman Dr. Raghavendracarya.... Mysore University, in recognition of his excellent qualities." (ಭಾರತಧರ್ಮ ಮಹಾ ಮಂಡಲದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಇಲಾಖೆಯು ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯ ಶ್ರೀಮಾನ್ ಡಾ|| ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್ಯ........ಅವರಿಗೆ ಅವರ ಅತ್ಯುತ್ತಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ **ಡಾಕ್ಟರ್ ಆಫ್ ಓರಿಯಂಟಲ್ ಕಲ್ಚರ್** ಎಂಬ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ.)

II. MADHVA'S CONCEPTION OF SVATANTRA(" ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ ")—ಪ್ರಕಾಶಕರು : ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಜರ್ನಲ್, 1943.

III. MADHVA'S ABSOLUTISM (" ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸರ್ವೋತ್ತಮತತ್ತ್ವವಾದ")—ಪ್ರಕಾಶಕರು : ಆಲ್ ಇಂಡಿಯಾ ಫಿಲಸಾಫಿಕಲ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್, 1943. (ಇದು ನನ್ನ ಅಧ್ಯಕ್ಷಭಾಷಣ).

IV. MONISM IN THE VEDAS (ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದ) —ಪ್ರಕಾಶಕರು : ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಜರ್ನಲ್, 1944.

V. **ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹ**—ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯ ಪ್ರಕಟಣೆ, 1930. ಬೆಲೆ : ರೂ. 8—0—0

ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು :—ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಬ್ರಹ್ಮತಂತ್ರಪರಕಾಲಸ್ವಾಮಿಗಳವರ ಶ್ರೀಮಠದಿಂದ—" ಈ ಗ್ರಂಥವು ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಜನಗಳಿಗೆ ಉಪಾದೇಯವೂ ಆಗಿರುವುದು...."

2. ಶ್ರೀ ವಿರೂಪಾಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರೀ, ಮಹಾಮಹೋಪಾಧ್ಯಾಯಃ (ಶ್ರೀ ಕೂಡಲಿ ಮಠದ ಶ್ರೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳು)—" ಶ್ರೀಮದ್ಭೊಳವನಹಳ್ಳೀ ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್ಯೈಃ ಅದ್ವೈತಾದಿ ಸರ್ವದರ್ಶನಾನಾಂ ತಾತ್ಪರ್ಯಂ ಸಂಗೃಹ್ಯ ತತ್ತನ್ಮತಪ್ರಕ್ರಿಯಾನುಸಾರೇಣ ಸಮ್ಯಕ್ ವ್ಯಲೇಖಿ."

ಈ ಗ್ರಂಥವು ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ಆಳಿದ ಮಹಾಪ್ರಭುಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣರಾಜ ಒಡೆಯರ್ ಬಹದ್ದೂರ್, ಜಿ.ಸಿ.ಎಸ್.ಐ., ಜಿ.ಬಿ.ಇ., ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಯವರಿಗೆ ಅಪ್ಪಣೆಪಡೆದು ಭಕ್ತಿಪುರಸ್ಸರವಾಗಿ ಅರ್ಪಿತವಾಗಿದೆ.

ಕಡೆಯ ನಾಲ್ಕು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನಿಂದ ಹೊಂದಬಹುದು.

ಶುದ್ಧಾಶುದ್ಧಪತ್ರಿಕೆ

ಪುಟ	ಪಂಕ್ತಿ	ಅಶುದ್ಧ	ಶುದ್ಧ
16	14	ತತ್ತ್ವಪ್ರದೀಪ	ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ
,,	15	,,	,,
,,	16	,,	,,
,,	,,	ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ	ದ್ವೈತಕ್ಕೆ
19	10	ವುಟೆಂದು	ವುಂಟೆಂದು
30	17	ಲಕ್ಷ್ಮಿ	ಲಕ್ಷ್ಮೀ
38	17	ಒಂದೊಂದು	ಒಂದೊಂದೂ
44	32	ನಿತ್ಯಸ್ತು	ನಿತ್ಯವಸ್ತು
64	10	ಗಿರುವುದು	ಗಿರುವುವು
67	13	ತಸ್ಮಾನ್ನೋಕ್ತೆ	ಕಸ್ಮಾನ್ನೋಕ್ತ
,,	16	ತ್ವಶ್ರರಿತೇಃ	ತ್ರಶ್ರುತೇಃ
69	27	ಸದಸತ್ಪತಾ	ಸದಸತ್ಪರಾ
121	21	ಕರ್ತೃತ	ಕರ್ತೃಕ
123	4	ತಿಳಿಯದ	ತಿಳಿಯದೆ
157	34	ವಾಕವನ್ನು	ವಾಕ್ಯವನ್ನು
162	15	ಕಾರಣತ್ವಕ್ಕೆ	ಕಾರಣತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ
172	22-3	ನಚಅನ್ಯಥಾ	ನಚಾನ್ಯಥಾ
,,	23	ಸಂಯಕ್ನಿಶ್ಚಿತ	ಸಮ್ಯಙ್ನಿಶ್ಚಿತ
,,	25	ಅಜ್ಞಸ	ಅಜ್ಞಸ್ಯ
176	6	ಬುದ್ಧಿಸಾ	ಬುದ್ಧಿಸ್ಸಾ
178	1	ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ	ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಯೆ ?
179	16	ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ	ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ
181	8	ತಿಳಿದುಯೋಗ್ಯವಾದ	ತಿಳಿಸುವ
182	8	ಕಾರಣವಾಗಿರುವುವು	ಕಾರಣವಾಗಿರುವುವೆ ?
192	12	ಪ್ರವರ್ತಕ	ಪ್ರವರ್ತಕವೆ?

ದೊರೆಯುವ ಸ್ಥಳ:

ಕೆ. ಕೃಷ್ಣರಾವ್, ಬಿ.ಎ., ಎಲ್.ಟಿ.

ಡಿಸ್ಟ್ರಿಕ್ಟ್ ಎಡ್ಯುಕೇಷನಲ್ ಆಫೀಸರ್ (ರಿಟೈರ್ಡ್)

ಚಾಮುಂಡಿಪುರಂ, ಮೈಸೂರು

ರೂ. 2|12